

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

AGEMIR DE CARVALHO DIAS

**O MOVIMENTO ECUMÊNICO NO BRASIL (1954-1994).
A SERVIÇO DA IGREJA E DOS MOVIMENTOS POPULARES**

**CURITIBA
2007**

AGEMIR DE CARVALHO DIAS

O MOVIMENTO ECUMÊNICO NO BRASIL (1954-1994).
A SERVIÇO DA IGREJA E DOS MOVIMENTOS POPULARES

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Euclides Marchi

CURITIBA
2007

D541h Dias, Agemir de Carvalho

O movimento ecumênico no Brasil (1954-1994): a serviço da igreja e dos movimentos populares / Agemir de Carvalho Dias. – Curitiba, 2007. 291 p.

Orientador: Euclides Marchi
Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná

1.Movimento ecumênico. 2. Teologia ecumênica. 3.Igreja católica.
4.Igreja protestante. 5.Doutrina social da Igreja.
6.História. 7.Brasil. I. Título.

CDU 261.8(09)(81)

TERMO DE APROVAÇÃO

AGEMIR DE CARVALHO DIAS

**O MOVIMENTO ECUMÊNICO NO BRASIL (1954-1994).
A SERVIÇO DA IGREJA E DOS MOVIMENTOS POPULARES**

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor no Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Euclides Marchi
Departamento de História, UFPR

Prof.^a Dr.^a Marionilde Dias Brepohl Magalhães
Departamento de História, UFPR

Prof.^a Dr.^a Roseli Fischmann
Departamento de Educação, USP

Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira
Departamento de Educação, PUC-PR

Prof.^a Dr.^a Vera Irene Jurkevics
Departamento de História, UTP

Curitiba, 11 de dezembro de 2007.

À minha mãe Divanir, ao meu pai Agenor (em memória)
de quem me orgulho.

À minha esposa Márcia e as minhas filhas Carolina e
Laura.

O amor que tenho por vocês é que me permitiu chegar ao
fim de mais uma jornada.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Euclides Marchi tenho a gratidão por me aceitar como seu orientando. Considero-me uma pessoa feliz por ter tido a oportunidade de conhecê-lo e de compartilhar da sua amizade nesses quatro anos de orientação.

À minha esposa Márcia que sempre é a primeira a ler os meus textos, pela compreensão, companheirismo e incentivo.

Aos colegas de orientação, Wilma, Lourival, Maura, Samuel e Edílson pela solidariedade e incentivo.

À Universidade Federal do Paraná e ao programa de Pós-graduação em História aos quais sou devedor pela minha formação.

Ao Ipardes pela liberação das nossas funções para a conclusão deste trabalho, prezando assim pela qualificação dos seus funcionários.

Aos amigos Luciana Castilho, Fernando Raphael e Renato Gomes que me auxiliaram em diversas partes do trabalho com sugestões, revisão e traduções.

Ao Rev. Oswaldo Soeiro Emrich (em memória), prof. Edin Abumanssur, Rev. Marcos Alves, Rev. Fernando Enéas e Dr. Joel Pugsley pelo empréstimo de parte das fontes utilizadas no trabalho.

À Igreja Presbiteriana de Curitiba, na pessoa do seu pastor titular Rev. Juarez Marcondes, que me franqueou o acesso aos seus arquivos.

Soli Deo Gloria.

Nosso ponto de partida deve situar-se na *práxis*, mas numa *práxis* de natureza muito especial: a que seja o resultado de nossa própria experiência de êxodo e exílio, ao desvincular-se da ordem de opressão social da qual somos vítimas, avançando cheios de esperança para uma nova terra da promessa, até a criação de uma nova ordem de existência social e pessoal.

Richard Shaull

RESUMO

No Brasil, o movimento ecumênico construiu um discurso preocupado com a ética social. Diante dos novos problemas sociais que surgiram com o advento do capitalismo, as igrejas foram estabelecendo formas de cooperação e propostas alternativas. O discurso inicial do movimento ecumênico brasileiro aconteceu entre as diversas missões protestantes que tinham um projeto de civilização marcado pelos ideais liberais. Os ideais civilizadores do protestantismo missionário e do catolicismo reformista estabeleceram a delimitação dos campos religiosos desses agrupamentos. A crítica ao projeto missionário protestante e à nova cristandade proposta pelo catolicismo ajudou na formulação de um discurso de aproximação. Os pontos comuns foram definidos ao se discutir a implantação da democracia e um modelo de desenvolvimento para o Brasil após a Segunda Guerra Mundial. O sentimento de que o mundo estava vivendo um período de rápidas transformações tornou-se preocupação tanto para católicos quanto para protestantes. A colaboração do teólogo Richard Shaull e dos movimentos de juventude e de estudantes no campo protestante foram determinantes no sentido da formulação de um primeiro discurso ecumênico em torno do tema da revolução. A maior articulação do movimento ecumênico no Brasil na década de 1950 foi a Confederação Evangélica do Brasil (CEB), que se restringiu às denominações protestantes. Essa instituição promoveu a construção do pensamento ecumênico e do pensamento social em direção do entendimento de que a revolução era inevitável e as igrejas deveriam se posicionar a favor das transformações. Com a crise instalada na CEB no período da ditadura militar, o movimento ecumênico se articulou em diversas organizações ecumênicas sem vínculos com as instituições eclesiais. O papel da Igreja Católica Apostólica Romana no movimento ecumênico foi definido no Concílio Vaticano II e a partir da década de 1960 ela se tornou a mais importante protagonista do movimento. No Brasil e na América Latina, a proposta ecumênica da Igreja Católica Apostólica Romana aconteceu a partir da opção preferencial pelo pobre. A opção feita pelo catolicismo como eixo norteador da sua pastoral encontrou na reflexão teológica da revolução um elo de aproximação entre os católicos e os protestantes progressistas. A reflexão produzida pelo movimento ecumênico colaborou para a formação da teologia da libertação como uma corrente ecumênica. Na década de 1980 e começo da década de 1990, o movimento ecumênico conheceu a sua consolidação e ao mesmo tempo vivenciou a crise do modelo construído nos seus primórdios. As instituições ecumênicas se multiplicaram e todas elas tiveram em comum a construção de um ideal de diálogo, cooperação e justiça social.

Palavras-chave: Movimento ecumênico. Teologia ecumênica. Catolicismo. Protestantismo. Doutrina Social da Igreja.

ABSTRACT

The ecumenical movement in Brazil built a speech concerned to social ethics. In front of the new social problems that came with the capitalism, the churches established ways to cooperate and alternative proposals. In Brazil the initial speech of ecumenical movement happened between several protestant missions which had a civilization project characterized by liberal's ideals. The ideals of civilization of missionary Protestantism and of reformist Catholicism established a borderline in religious fields of these groupings. The criticism proposed by Catholicism to the missionary project of Protestantism and to the new Christianity helped to formulate an approximation speech. The common points were defined with the discussion of democracy implantation and of a development model in Brazil after the Second World War. The feeling that the world was living a time of rapid transformations became a concern to Catholics and Protestants. The collaboration of the theologian Richard Shaull and of youth and students movements in the Protestantism field was determined to formulate a first ecumenical speech around of revolutions theme. The better articulation of ecumenical movement in Brazil in 1950 decade was the Brazilian Evangelic Confederation which was restricted to protestant denominations. This institution promoted the construction of ecumenical thinking and of social thinking directed to the comprehension that the revolution would be unavoidable and that the churches should be in favor of these transformations. With the crises installed in Brazilian Evangelic Confederation in the military dictatorship, the ecumenical movement was articulated in several ecumenical organizations without links with ecclesiastical institutions. The paper of Roman Apostolic Catholic Church in ecumenical movement was defined in the Second Vatican Council and after the sixty decade it became the most important protagonist of the movement. In Brazil and in Latin America the ecumenical proposal of Roman Apostolic Catholic Church happened with a preferential option by the poor. The option made by Catholicism as the axis guiding of its pastoral achieved in theological reflection of the revolution an approximation link between Catholics and progressives Protestants. The theological reflection created by ecumenical movement collaborated to the formulation of the Liberation Theology as an ecumenical theology. The ecumenical movement in the eighty decade and at the beginning of the ninety decade knew its consolidation and at the same time lived the crises of the former built model. The ecumenical institutions were multiplied and all of them had in common the construction of an ideal of speech, cooperation and social justice.

Keywords: Ecumenical Movement. Ecumenical Theology. Catholicism. Protestantism. Social Doctrine of the Church.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ACA - Associação Cristã de Acadêmicos
Acat - Ação dos Cristãos para a Abolição da Tortura – Brasil
ACB - Ação Católica no Brasil
ACM - Associação Cristã de Moços
AEB - Associação Evangélica Beneficente
AFPRO - Agricultural Food Production
AGKED - Associação de Serviços da Igreja para o Desenvolvimento
Aipral - Aliança de Igrejas Presbiterianas e Reformadas da América Latina
ALA - Ação Latino-americana
AP - Ação Popular
Apra - Aliança Popular Revolucionária Americana
Asel - Ação Social Ecumênica Latino-americana
Assintec - Associação Inter-religiosa de Educação
Aste – Associação de Seminários Teológicos Evangélicos
CBC - Comissão Brasileira de Cooperação
CCAL - Comitê de Cooperação da América Latina
CEB - Confederação Evangélica do Brasil
Cebi - Centro de Estudos Bíblicos
CEBs - Comunidades Eclesiais de Base
CEC - Centro Ecumênico de Curitiba
Cedi - Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEI - Centro Ecumênico de Informação
Cela - Conferência Evangélica Latino-americana
Celadec - Comissão Evangélica Latino-americana de Educação Cristã
Celam - Conferência Episcopal da América Latina e Caribe
Cenacora - Comissão Nacional de Combate ao Racismo
Cepad - Comité Evangélico para Asistencia al Desarrollo
Cepal - Comissão Econômica para a América Latina
Ceris - Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais
Cese Coordenadoria Ecumênica de Serviço
Cesep - Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização Popular

CFW - Confissão de Fé de Westminster
CGT - Central Geral dos Trabalhadores
Ciic - Conselho Internacional de Igrejas Cristãs
Cimi - Conselho Indigenista Missionário
Clai - Conselho Latino Americano de Igrejas
CMI - Conselho Mundial de Igrejas
CMP - Confederação da Mocidade Presbiteriana
CMW - Catecismo Maior de Westminster
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
Comin - Conselho Missionário Internacional
Conage - Coordenação Nacional dos Geólogos
Conic - Conselho Nacional de Igrejas Cristãs
Contag - Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
Cpid - Comissão para a Participação das Igrejas no Desenvolvimento
CPT - Comissão Pastoral da Terra
CUT - Central Única dos Trabalhadores
DMO - Dia Mundial de Oração
Dops - Departamento de Ordem Política e Social
DSI - Doutrina Social da Igreja
EUA - Estados Unidos da América
Fumec - Federação Mundial de Estudantes Cristãos
Gert - Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica
GS - Gaudium et Spes
GTME - Grupo de Trabalho Missionário Evangélico
Icar - Igreja Católica Apostólica Romana
Icco - Comissão Intereclesiástica para Projetos de Desenvolvimento – Holanda
Icye - International Council for the International Christian Youth Exchange
Icosb - Igreja Católica Ortodoxa Siriana do Brasil
ICR - Igreja Cristã Reformada
IEAB - Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IMB - Igreja Metodista do Brasil
Incra - Instituto de Colonização e Reforma Agrária
Ipardes - Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social

IPB - Igreja Presbiteriana do Brasil
IPBC - Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo
Ipib - Igreja Presbiteriana Independente do Brasil
IPU - Igreja Presbiteriana Unida
Isal - Igreja e Sociedade na América Latina
Iser - Instituto Superior de Estudos da Religião
JAC - Juventude Agrária Católica
JEC - Juventude Estudantil Católica
JIC - Juventude Independente Católica
JOC - Juventude Operária Católica
JUC - Juventude Universitária Católica
LEC - Liga Eleitoral Católica
MEB - Movimento de Educação de Base
MEC - Movimentos de Estudantes Cristãos
MM - Mater e Magistra
Mobral - Movimento Brasileiro de Alfabetização
MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
OIT - Organização Internacional do Trabalho
ONGs - Organizações Não Governamentais
ONU - Organizações das Nações Unidas
Opep - Organização dos Países Exportadores de Petróleo
PCB - Partido Comunista Brasileiro
PCdoB - Partido Comunista do Brasil
PCUSA - Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos
Petrobras - Petróleo Brasileiro S/A
PFL - Partido da Frente Liberal
PiT - Pacem in Terris
PMDB - Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PT - Partido dos Trabalhadores
QA - Quadragesimo Anno
RN - Rerum Novarum
SC/IPB - Supremo concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil
Sodepax - Sociedade, Desenvolvimento e Paz
Sudene - Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

Supra - Superintendência para a Reforma Agrária

TdL - Teologia da Libertação

UCE – União Catarinense de Estudantes

Uceb - União Cristã de Estudantes do Brasil

UDR - União Democrática Ruralista

UEE-SP - União dos Estudantes do Estado de São Paulo

UIE - União Internacional dos Estudantes

Ulaje - União Latino-americana de Juventudes Evangélicas

UNE - União Nacional dos Estudantes

Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

URSS - União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. ECUMENISMO E O DISCURSO SOCIAL DAS IGREJAS CRISTÃS	35
1.1. O DISCURSO SOCIAL CRISTÃO PÓS-REFORMA	36
1.2. DOCTRINAS SOCIAIS NO CRISTIANISMO CATÓLICO ROMANO	51
1.3. O DESENVOLVIMENTO DA ALTERNATIVA PROTESTANTE.....	66
2. ECUMENISMO: EMBATES TEÓRICOS E ENVOLVIMENTO SOCIAL NO BRASIL.....	79
2.1. CIVILIZAÇÃO COMO PROJETO CRISTÃO	80
2.2. A DEMOCRACIA COMO PRÁTICA	100
2.3. A REVOLUÇÃO COMO ALTERNATIVA	120
3. CRISES E ALTERNATIVAS DO MOVIMENTO ECUMÊNICO NO BRASIL	140
3.1. CRISE NO MOVIMENTO ECUMÊNICO EVANGÉLICO	142
3.2. A IGREJA CATÓLICA ROMANA E A NOVA TRAJETÓRIA ECUMÊNICA.....	164
3.3. AS ONGS ECUMÊNICAS COMO ALTERNATIVA	185
4. OUTROS DISCURSOS: O MOVIMENTO ECUMÊNICO NA DÉCADA DE 1980.	198
4.1. OS QUE VOAM NO VENTO – O DISCURSO TEOLÓGICO	200
4.2. DISCURSO SOCIOLÓGICO: OS QUE BRINCAM COM PEDRAS	219
4.3. DISCURSO POLÍTICO: A POLÍTICA FICOU TEOLÓGICA.....	237
CONCLUSÃO.....	259
REFERÊNCIAS	265

INTRODUÇÃO

O pecado, ao contrário, é evento cotidiano, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações numa teia de relações, e precisa do perdão, da liberação, para que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que o fizeram sem o saber. Somente através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição de mudar de idéia e recomeçar, pode-se-lhes confiar tão grande poder quanto o de consistir em algo novo.¹

Desde a nossa pesquisa anterior sobre o movimento ecumênico, intitulada *O papel educador do ecumenismo*,² orientada pela Prof.^a Dr.^a Roseli Fischmann, temos nos dedicado a entender o surgimento da idéia ecumênica.

A preocupação com o ecumenismo nasceu de um interesse familiar. Meu pai foi pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) e era um entusiasta do movimento em uma época em que o tema produzia grande controvérsia dentro da IPB.

A Igreja Presbiteriana do Brasil forneceu os principais dirigentes do ecumenismo no seu início em nosso país, mas depois acabou se afastando do movimento. Conto essa trajetória da IPB na dissertação de mestrado: os presbiterianos se afastaram do movimento ecumênico, com exceção de um pequeno agrupamento que formou uma dissidência – a Igreja Presbiteriana Unida (IPU). Recentemente, a Igreja Metodista do Brasil tomou a decisão de se afastar do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic), a mais importante organização ecumênica do Brasil.

¹ ARENDT, Hanna. *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 252.

² DIAS, Agemir de Carvalho. *O papel educador do ecumenismo: o caso da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura), Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2003.

A preocupação do nosso trabalho, além de contar a história dessas idas e vindas do movimento ecumênico, foi delinear o discurso da aproximação. Trabalhamos com a hipótese de que os elementos de aproximação das diversas igrejas cristãs foram os novos problemas sociais que surgiram com o capitalismo. A pobreza causada pelas mudanças na produção e os problemas sociais serviram para a aproximação de homens de diversas denominações cristãs que buscavam a transformação dessa realidade. Defendemos que não foi uma nova compreensão dos dogmas, mas a situação social moderna que levou à busca da unidade cristã. Nesse sentido, o movimento ecumênico viu no *Cristo encarnado* no pobre o motivo da aproximação mútua.

A consciência ecumênica não surgiu de uma hora para outra, e muito menos foi uma ação imposta pelas instituições: ela se construiu no tempo. Como nos sugere Jacques Revel,³ o social é uma realidade somente enquanto é construído pelo historiador, e da mesma forma o ecumenismo foi uma realidade construída por teólogos e pelos agentes dessa teologia. A história que formulamos procurou unificar em uma mesma trama diversas histórias que, em trajetórias distintas, ajudaram a formar essa consciência. Esses homens e instituições que elaboraram o ideal ecumênico seguiram uma lógica semelhante, como disse Thompson falando da formação da classe operária inglesa: se examinarmos esses homens durante um adequado período de mudanças sociais, observaremos padrões em suas relações, suas idéias e instituições. Parafraseando Thompson, o ecumenismo é definido pelos homens enquanto vivem sua própria história.⁴

Mas o que é o *ecumenismo*? O teólogo uruguaio Julio de Santa Ana mostrou no seu livro *Ecumenismo e libertação* as possíveis definições do termo *ecumênico*, que vão desde as suas raízes etimológicas até o sentido moderno de busca da

³ REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989, p. 7.

⁴ THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 12.

unidade da igreja cristã em um mundo dividido.⁵ Neste trabalho, definimos *ecumenismo* como um desejo de unidade que, segundo o cardeal Bea, nasce e amadurece de uma mente renovada pelo despojamento de si mesmo e pelo exercício do amor.⁶ Entendemos por *movimento ecumênico* todas as instituições que de alguma forma procuram promover a unidade dos cristãos.

Temos diversos graus de ecumenismo: em um sentido restrito, podemos pensar na busca da unidade entre as diversas denominações advindas da Reforma Protestante, no Brasil genericamente chamadas de *evangélicas*; também temos as organizações que incluíram a participação de outros cristãos além dos protestantes, como os católicos romanos e ortodoxos; e por fim as organizações que se desvincularam de uma relação eclesial, mas que promovem o ideal ecumênico de unidade. Estudamos neste trabalho diversas instituições e idéias que vieram de organizações de caráter paraeclesiástico, algumas das quais se desvincularam das igrejas cristãs, mas mantendo uma atividade de promoção do ideal ecumênico.

A chegada das missões protestantes na América Latina trouxe para a reflexão teológica uma gama de problemas que exigiu o posicionamento dessas missões, pois, além dos problemas sociais semelhantes aos que ocorreram na Europa com o advento do capitalismo, havia também o problema da subjugação dos povos latino-americanos aos interesses imperialistas. Procuramos demonstrar como o movimento ecumênico foi sensível a essa problemática ajudando a formular uma reflexão teológica a partir da América Latina.

Outro problema para as missões protestantes na América Latina e em especial no Brasil foi pensar a unidade das igrejas protestantes em uma região de hegemonia católica romana. O desafio da unidade se colocou como uma necessidade para o pequeno agrupamento evangélico nesses países, como também exigiu a formulação de uma posição alternativa. Essa proposta alternativa das

⁵ SANTA ANA, Julio H. *Ecumenismo e libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987, p 13-23.

⁶ BEA, Agostinho. *Que todos sejam um: diário de um cardeal*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 5.

igrejas protestantes para os povos latino-americanos tornou-se de certa forma o principal discurso do movimento ecumênico.

Mas não somente as igrejas protestantes foram impactadas por essas reflexões: também a Igreja Católica Apostólica Romana não ficou incólume ao movimento ecumênico. Paulatinamente, a posição de antagonismo foi sendo substituída pela idéia de cooperação e diálogo, assim ajudando no fortalecimento do ideal ecumênico.

Um fato peculiar do movimento ecumênico no Brasil foi a sua articulação em organizações não-governamentais (ONGs). Assim, um dos nossos objetivos foi demonstrar como isso ocorreu. O movimento ecumênico brasileiro teve essa característica de ser em muitos casos um movimento de pessoas e não um movimento eclesial.

Foram diversas as formas de divulgação do movimento ecumênico. As instituições utilizaram principalmente jornais e revistas. Nossa opção de análise foi trabalhar com essas fontes escritas, jornais e revistas que constituíram uma rede de simpatizantes do movimento ecumênico. Entender o que a leitura desses jornais e revistas significava para os seus leitores é ainda um trabalho por ser feito.⁷ Procuramos neste trabalho identificar essas fontes e analisar o seu discurso. As redes formadas em torno das instituições, dos jornais e revistas, podiam ser locais ou internacionais, e a articulação se dava por meio de congressos e encontros.

As preocupações sociais estavam presentes o tempo todo no movimento ecumênico. Procuramos analisar nas nossas fontes essas preocupações sociais e verificar como esse discurso foi construído. O diálogo ecumênico passou de um âmbito eclesiástico para o da sociedade, auxiliando na construção de um discurso

⁷ “Se a experiência da grande massa de leitores está além do alcance da pesquisa histórica, os historiadores deveriam ser capazes de captar algo do que a leitura significava para as poucas pessoas que dela deixaram um registro”. DARNTON, Robert. *História da Leitura*. In: BURKE, Peter (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

específico para os movimentos sociais, sindicatos e intelectuais, em uma ação recíproca.

Por que estudar o movimento ecumênico? A história desse movimento pode nos ajudar a compreender processos da construção do diálogo e da convivência entre opostos. O movimento foi construindo ferramentas de aproximação no sentido de que há mais coisas que unem os homens, ou pelo menos fazem parte da problemática comum de todos, do que motivos para os homens viverem em conflito. O teólogo Hans Küng⁸ afirmou que não haverá paz no mundo se não houver diálogo entre as religiões. O cristianismo vivenciou bem de perto o que significou a guerra entre as diversas igrejas cristãs nos séculos XVI e XVII.

Um símbolo de que o ideal ecumênico continua necessário e presente foi a formação do parlamento na Irlanda do Norte, neste ano de 2007, com a participação de católicos e protestantes. Talvez o último resquício das guerras religiosas na Europa do século XVII que permanecia até os dias de hoje.

A questão da paz não foi a única preocupação do movimento ecumênico em relação à sociedade: ele também se preocupou com questões concretas, procurando a efetivação dos ideais de colaboração. Defendeu a dignidade humana, lutando tanto no âmbito político quanto em outros aspectos da vida em sociedade. Nesse sentido, o movimento ecumênico procurou compreender a realidade social e propor caminhos de unidade para um homem destituído dos seus direitos. A cooperação cristã deveria servir o pobre e promover os movimentos populares.

A consciência social defendida pelo movimento ecumênico ajudou as igrejas cristãs a se posicionarem frente a uma sociedade em transformação. É certo que havia um medo de que as transformações poderiam afetar a própria comunidade cristã, mas de forma nenhuma podemos imaginar o movimento ecumênico como sendo conservador – pelo contrário, ele procurou dar respostas para os processos

⁸ KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993.

de transformação entendendo que as revoluções que estavam acontecendo eram um momento oportuno de se construir um mundo mais justo e igualitário.

O movimento ecumênico ajudou na formulação de uma teologia/filosofia da alteridade. A questão do outro se tornou importante dentro das instituições ecumênicas. Havia o problema da integração e da convivência, da definição do outro, das diferenças identitárias e das confissões religiosas. No princípio, boa parte do movimento ecumênico sonhou com a possibilidade da união de igrejas. O unionismo chegou a produzir alguns frutos, como a unidade de diversas igrejas protestantes em terras canadenses, formando a Igreja Unida do Canadá, ou a que produziu a Igreja do Sul da Índia.

Mas a idéia unionista também gerou grande oposição dos núcleos mais rígidos do ponto de vista confessional, o que levou a uma reconstrução do ideal de que a unidade pode ser construída na pluralidade, e essa foi a idéia desenvolvida pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI), que propôs uma comunidade de igrejas. Por sua vez, o projeto de unidade da Igreja Católica Apostólica Romana aconteceu a partir de um ideal de reconciliação em torno do papa, reconhecendo elementos de eclesialidade nos “irmãos separados” e fazendo um convite para diálogos bilaterais. Na América Latina, foi gestado o ecumenismo de base, efetivado por diversas instituições que não estavam ligadas às estruturas eclesiais, promovendo o ideal ecumênico na causa comum das lutas pela justiça e pela dignidade humana.

Outro aspecto importante para o historiador é estabelecer as diversas interações entre instituições, idéias, pessoas e movimentos. No nosso trabalho, procuramos mostrar parte dessas relações construídas ao longo do tempo: o missionário escocês John Mackay foi amigo do líder político peruano Haya de La Torres; a pensadora chilena Gabriela Mistral escrevia para a revista *La Nueva Democracia*, que era editada pelo Comitê de Cooperação da América Latina (CCAL); Paulo Freire trabalhou dez anos no Conselho Mundial de Igrejas; Richard Shaull foi o responsável pela edição de *Pedagogia do oprimido* nos Estados Unidos da América. E muitas outras interações são descritas dentro do trabalho. Concordamos com Paul

Veyne, que afirma que escrever história é compreender a trama: “A história nunca ultrapassa esse nível de explicação muito simples; ela continua, fundamentalmente, uma narração, e o que se denomina explicação não é mais que a maneira [de a] narração se organizar em uma trama compreensível”.⁹

O ecumenismo que analisamos foi aquele produzido no Brasil. Contudo, é impossível pensarmos que ele pode ser tirado do contexto da sua articulação internacional, principalmente na América Latina. Estabelecemos também o contexto de disputa que existia entre católicos e protestantes. cremos que pela primeira vez a análise foi feita a partir da idéia de conflito entre projetos de civilização. A chegada dos missionários americanos no Brasil, com seu projeto civilizador que seduziu parte do primeiro agrupamento de intelectuais protestantes nativos – como Eduardo Carlos Pereira e Erasmo Braga – e produziu uma série de livros de controvérsias, provocou intelectuais católicos da envergadura do padre Franca a explicitarem o projeto civilizador católico. O projeto ecumênico se construiu sobre a crítica dos dois projetos, tanto o protestante missionário quanto o católico renovador, procurando um caminho alternativo que reafirmasse o desejo de liberdade dos povos latino-americanos.

Entendemos que no Brasil o movimento ecumênico caminhou no rumo da estruturação que encontramos nos nossos dias a partir da publicação do jornal *Cristianismo*, fundado em 1949, pelo professor Ernesto Then de Barros e o reverendo Epaminondas Melo do Amaral. Foi o primeiro jornal com a declaração explícita de se tratar de um órgão de renovação espiritual e orientação ecumênica. O ecumenismo do *Cristianismo* visava à unidade entre os protestantes brasileiros. Foi o primeiro órgão de imprensa evangélica que não procurou o caminho da apologia com a Igreja Católica Apostólica Romana – pelo contrário, olhou com simpatia diversos movimentos dentro da Igreja Romana, principalmente a experiência dos padres operários na França.

⁹ VEYNE, Paul M. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 81.

E com a chegada do missionário presbiteriano Richard Shaull, o movimento ecumênico brasileiro teve um grande impulso por causa da capacidade de elaboração teológica de Shaull. Ele chegou aqui em 1952 e teve um papel importante no desenvolvimento da teologia ecumênica, iniciando a reflexão sobre o papel da igreja nas rápidas transformações sociais, tema que foi tratado na II Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, em Evanston, Estados Unidos, em 1954. Em Evanston se deu a articulação que resultou na formação do Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil (CEB).

Pelos motivos acima expostos optamos por fazer o recorte do nosso trabalho iniciando em 1954. Delimitamos a pesquisa até 1994. Pelo final da década de 1980 e começo da década de 1990, temos a crise do paradigma teológico proposto por Shaull: o da revolução/libertação. O fim do socialismo, com a queda do Muro de Berlim; a derrota do Partido dos Trabalhadores no segundo turno das eleições presidenciais de 1989; a consolidação das transformações na estrutura da Igreja Católica Apostólica Romana, iniciadas no papado de João Paulo II; e o desafio do encontro entre as diversas religiosidades em um mundo globalizado levaram o movimento ecumênico a pensar um novo modo de atuação e desenvolvimento teológico. Escolhemos o ano de 1994 para encerrarmos a nossa pesquisa porque nesse ano uma das mais importantes instituições ecumênicas do Brasil, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi, que sofreu grande influência do pensamento de Shaull), resolveu se dissolver, continuando os seus projetos por meio de outras organizações.

Max Weber foi um dos pioneiros na discussão da importância da religião no desenvolvimento do capitalismo. A idéia da racionalidade capitalista como uma espécie de derivação de uma racionalidade religiosa abriu um novo campo para os estudos a respeito do significado das práticas religiosas na formação da sociedade. A tese de Weber foi questionada por diversos autores, mas a sua influência marcou definitivamente a discussão sobre o surgimento da modernidade.

De alguma forma, mesmo autores que se filiam as outras escolas de pensamento não deixaram de trabalhar com as idéias, sugeridas por Weber, da importância dos elementos culturais na formação de uma prática social e econômica. Thompson,¹⁰ por exemplo, defendeu a importância das influências religiosas nas transformações sociais pelas quais passou a Inglaterra. Para ele, os textos fundadores do movimento operário inglês foram *O progresso do peregrino*, de John Bunyan, o clássico da literatura puritana; e *Direitos do homem*, de Thomas Payne.

Para o estudo do ecumenismo no Brasil, ainda temos poucas obras. Um dos mais importantes estudiosos brasileiros é o padre Elias Wolf, que tem como objeto de estudo a relação da Igreja Católica Apostólica Romana com o ecumenismo. Para Wolf, o movimento ecumênico reflete uma atitude diante da realidade do pluralismo religioso e eclesial, e essa atitude ecumênica precisa considerar os elementos de ordem sociocultural presentes e constituintes da manifestação religiosa.¹¹ Nesse sentido, o ecumenismo é tratado dentro de uma esfera ainda religiosa e não como um movimento que tem suas raízes nas transformações sociais.

O importante trabalho do teólogo Julio de Santa Ana, intitulado *Ecumenismo e libertação*,¹² situa o ecumenismo como uma vocação de Jesus Cristo para a tarefa da construção do seu reino, ou seja, o movimento ecumênico deve ser entendido dentro do projeto de missão da igreja. A avaliação de que a divisão atrapalha a missão não é incomum dentro do cristianismo. Assim, a unidade do cristianismo é uma imposição para que se complete o projeto missionário do reino de Deus, ideal pensado não mais na categoria de *cristandade*, mas na de *justiça social*.

A análise sociológica feita por Peter Berger, de que a religiosidade pluralista é uma situação de mercado em que as agências religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições tornam-se comodidades de consumo, levou a conclusão de

¹⁰ *Op. cit.*, p. 31.

¹¹ WOLF, Elias. *O ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1999, p.10.

¹² SANTA ANA, Júlio H. *Ecumenismo e libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

que o ecumenismo é uma exigência da situação pluralista como um todo. Esta explicação mercadológica entende que uma competição muito selvagem pela adesão do consumidor pode ser autodestrutiva na medida em que pode ter o efeito de afastar em conjunto várias classes de potenciais “fregueses” do mercado religioso.

A situação pluralista, portanto, implica [uma] rede de estruturas burocráticas engajadas em negociações racionais com o conjunto da sociedade umas com as outras. A situação pluralista na medida em que tende à cartelização, tende ao “ecumenismo” em sua dinâmica social, política e econômica.¹³

A cartelização poderia explicar o ecumenismo em determinados contextos, porém não explica o movimento em um ethos de multiplicação de igrejas, como é o caso do Brasil, de toda a América Latina e também da África. O protestantismo incorporou a visão plural como uma prática normal e até desejável, recusando-se à construção de uma unidade institucional, eventualmente aceitando uma unidade discursiva. Nesse sentido, entendemos o movimento ecumênico como esforço de construção de unidade discursiva.

A compreensão sugerida por Julio de Santa Ana e desenvolvida principalmente por Gerhard Tiel está mais próxima da nossa em relação ao desenvolvimento do movimento ecumênico. Tiel analisou o ecumenismo de base como sendo estruturalmente praxístico.¹⁴ Para esse autor, não existe uma discrepância fundamental e irreconciliável entre ecumenismo de base e ecumenismo eclesiástico. E o ecumenismo de base se construiu em cima de um projeto sociopolítico que entrou em crise na década de 1980.

A visão de *unidade* do ecumenismo de base é a “unidade da humanidade”. No contexto das atividades ecumênicas de base não ocorrem discussões

¹³ BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

¹⁴ TIEL, Gerhard. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

sobre modelos de “unidade da Igreja”. A despeito de tendências universalistas constatáveis por vezes, a visão do ecumenismo de base não é uma utopia idealista. O fundamento para a unidade da humanidade que se visa reside na luta comum por transformações políticas e sociais de caráter estrutural. O termo *humanidade* não designa de modo genérico “todas as pessoas”, mas circunscreve a unidade qualificada de todas as pessoas de boa vontade comprometidas com essa meta.¹⁵

As tentativas de construção da unidade entre os protestantes brasileiros ocorreram a partir de dois grandes projetos: as igrejas tipificadas como de missão optaram por um projeto de unidade identificado com o pan-americanismo, enquanto as igrejas formadas no Brasil por descendentes de alemães e suíços que migraram no século XIX e início do XX, conforme Magalhães, optaram por uma unidade pan-germânica¹⁶ – o que pode explicar a adesão tardia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana ao projeto de unidade da Confederação Evangélica do Brasil.

Há dissertações de mestrado e teses de doutorado sobre algumas questões acerca do movimento ecumênico aqui tratado, mas quase todas no campo das ciências das religiões ou teologia. O assunto ainda não foi tratado por historiadores aqui no Brasil. Entre os trabalhos pesquisados encontramos o de Paulo Goez sobre a Confederação Evangélica do Brasil,¹⁷ que insere esta instituição em uma dialética entre os movimentos avivalistas e do evangelho social. Para Goez, na CEB se estabeleceu o conflito entre a ética individualista dos missionários ligados ao movimento avivalista americano e a ética social protestante desenvolvida pelo movimento do Evangelho Social. O autor procurou estabelecer o que seria a contribuição protestante para a sociedade moderna, principalmente no Brasil, partindo da idéia da construção de uma ética social.

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 216.

¹⁶ MAGALHÃES, Marionilde Brepohl. *Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp/Fapesp, 1998.

¹⁷ GÓES, Paulo de. *Do individualismo ao compromisso social: a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã*. 1989. Dissertação (Mestrado) – Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1989.

Na mesma linha de Paulo Goez, José Bittencourt Filho analisou o movimento Igreja e Sociedade na América Latina (Isal)¹⁸ como uma construção eclesiológica realizada pelos “socioecumênicos”. A transformação ocorrida nesse agrupamento foi a procura de contextualizar a missão da igreja como sendo responsabilidade social e, diante do fracasso dos projetos desenvolvimentistas na América Latina, desenvolveu-se uma proposta libertária.

Edin Abumanssur¹⁹ analisou o movimento ecumênico no Brasil nas décadas de 1960 e 70 como um fenômeno de geração, chamando de *tribo ecumênica* aos agentes desse movimento. Certamente a rede estabelecida pelos ecumênicos se restringiu a um número relativamente pequeno de pessoas envolvidas em diversas instituições. A análise de Abumanssur tem o mérito de demonstrar o início tímido e o grande esforço dos primeiros articuladores do movimento ecumênico, mas não explica como a idéia ganhou tanta importância no cenário religioso brasileiro, inclusive permeando dispositivos legais.

Por sua vez, o trabalho de Magali Cunha sobre o Centro Ecumênico de Informação (CEI)²⁰ demonstrou como a alternativa utilizada pelo movimento ecumênico de usar a forma de organização não-governamental ajudou a construir para o protestantismo brasileiro uma identidade diversa daquela do *protestantismo da reta doutrina*, tipificação criada por Rubem Alves no seu trabalho *Protestantismo e repressão*.²¹

¹⁸ BITTENCOURT FILHO, José. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1988.

¹⁹ ABUMANSSUR, Edin. *A tribo ecumênica: um estudo do ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1991.

²⁰ CUNHA, Magali do Nascimento. *Crise, esquecimento e memória: o Centro de Documentação e Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Rio de Janeiro, 1997.

²¹ ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

Dos historiadores do protestantismo brasileiro (Émile Leonard,²² Vicente Themudo Lessa²³ e Antonio Gouveia de Mendonça²⁴), utilizamos diversas informações sobre os primórdios do movimento de aproximação entre os evangélicos no Brasil. Dos livros que Rubem Alves escreveu sobre o protestantismo brasileiro (*Protestantismo e repressão* e *Dogmatismo e tolerância*),²⁵ aproveitamos algumas informações relativas ao sentimento do grupo que defendia o ecumenismo no Brasil, e assim também o trabalho de João Dias de Araújo intitulado *Inquisição sem fogueira*²⁶ e *Surpreendido pela graça*,²⁷ a autobiografia do teólogo Richard Shaull. Ressaltamos a importância de Silas Luiz de Souza com o seu recém-publicado estudo sobre o pensamento social e político no protestantismo brasileiro,²⁸ preenchendo uma lacuna sobre o desenvolvimento das idéias do protestantismo nacional.

Com relação ao desenvolvimento do pensamento social no catolicismo brasileiro, somos devedores do professor Euclides Marchi,²⁹ que estudou o discurso e a práxis do catolicismo no Brasil entre 1850 e 1915. A obra de Antonio Carlos Villaça, *O pensamento católico no Brasil*,³⁰ deu-nos a idéia de escrever o capítulo em

²² LEONARD, Emile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e história social*. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Juerp/Aste, 1981.

²³ LESSA, Vicente Themudo. *Anaes da 1.ª Igreja Presbyteriana de São Paulo*. São Paulo: Igreja Presbyteriana de São Paulo, 1938.

²⁴ MENDONÇA, Antonio Gouveia. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

²⁵ ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

²⁶ ARAÚJO, João Dias. *Inquisição sem fogueira*. Rio de Janeiro: Iser, 1982.

²⁷ SHAULL, Richard. *Surpreendido pela Graça: memórias de um teólogo – Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

²⁸ SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005.

²⁹ MARCHI, Euclides. *A igreja e a questão social: o discurso e a práxis do catolicismo no Brasil – 1850-1915*. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 1989.

³⁰ VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

que tratamos das controvérsias sobre os projetos civilizadores, principalmente por causa da sua análise do pensamento social do padre Júlio Maria. Era necessário, antes de falar da aproximação ecumênica, verificar em que divergiam os protestantes e católicos aqui no Brasil.

Procuramos entender também o desenvolvimento do movimento leigo católico. A Ação Católica foi por muitos anos dirigida por Alceu Amoroso Lima,³¹ o Thristão de Athayde, a trajetória deste intelectual guarda paralelos com a de outros defensores do ecumenismo. Ainda no contexto do catolicismo, ressaltamos a importância do trabalho de Renato Augusto Carneiro Junior,³² que estudou a Liga Eleitoral Católica (LEC) estabelecendo um dos desenvolvimentos da ação leiga católica no Brasil e em especial no Paraná. Outro leigo católico importante para o nosso trabalho foi Luiz Alberto Gómez de Souza,³³ autor que vivenciou a trajetória da Juventude Universitária Católica (JUC) e atualmente atua junto ao Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (Ceris).

As fontes que trabalhamos podem ser classificadas do seguinte modo: jornais e revistas editados pelas instituições ecumênicas; documentos produzidos pelas instituições ecumênicas e livros escritos pelos autores que também desempenharam papel importante no movimento ou então os seus relatos autobiográficos. Utilizamos apenas um depoimento, o de Éber Ferrer, primeiro presidente do Centro Ecumênico de Curitiba (CEC). Atualmente, Ferrer reside na Suíça. Solicitamos que narrasse a sua experiência ecumênica e ele nos enviou um breve relato da fundação do CEC e do seu envolvimento com o movimento ecumênico.

³¹ LIMA, Alceu Amoroso. *Pela Ação Católica*. Rio de Janeiro: Biblioteca Anchieta, 1935.

³² CARNEIRO JÚNIOR. *Religião e política: a Liga Eleitoral Católica e a participação da igreja nas eleições 1932-1954*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2000.

³³ SOUZA, Luiz Alberto Gómez de Souza. *Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja*. Rio de Janeiro/São Paulo/Goiânia: Ceris/Loyola/Rede da Paz, 2004.

O reverendo Oswaldo Soeiro Emrich, pastor emérito da Igreja Presbiteriana de Curitiba, colecionou o jornal *Cristianismo* do número 54 ao 154 (1953-1963), e ainda alguns números esparsos de 1964, 1965, 1972 e 1977. Estes documentos estão no arquivo da Igreja Presbiteriana de Curitiba. Desse mesmo arquivo, utilizamos os exemplares de número I (1953) até o X (1961) da revista *Testimonium*, órgão dos Movimentos Cristãos de Estudantes da América Latina (MEC). No arquivo também encontramos os textos relativos às controvérsias religiosas do começo do século XX no Brasil; a coleção completa do *Boletim Unidade* (1965-1967), que era editado pelo Centro Ecumênico de Curitiba (CEC); alguns exemplares da *Revista de Cultura Religiosa* (1922-1925) e da *Revista de Cultura Espiritual Sacra Lux* (1936-1937), ambas com participação direta do reverendo Epaminondas Melo do Amaral.

O professor Fernando Enéas, da Faculdade Evangélica do Paraná, cedeu-nos diversos números do boletim do Centro Ecumênico de Informação (CEI). O doutor Joel Pugsley, o professor Edin Abumanssur e o reverendo Marcos Alves da Silva nos cederam diversos exemplares da revista *Tempo e Presença*, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi). Consultamos também os arquivos do Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico (Ipardes), que tem todos os números da *Tempo e Presença* a partir de 1989.

Com relação à Conferência do Nordeste (1962), utilizamos os anais editados pela Confederação Evangélica do Brasil. Utilizamos a autobiografia de Richard Shaull, bem como parte da sua extensa obra, para delinear o seu pensamento. Da mesma forma, procuramos entrar em contato com as obras e os textos escritos por Waldo Cesar, John Mackay, Jether Ramalho, Rubem Alves e outros que ajudaram a construir o ecumenismo no Brasil. Também utilizamos diversas fontes do Conselho Mundial de Igrejas, principalmente os relatórios das assembléias gerais e uma antologia com os seus principais pronunciamentos sociais. Em grande parte, os documentos da Igreja Católica Apostólica Romana estão disponíveis nos *sítes* do Vaticano e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Utilizamos também algumas coletâneas publicadas em português.

Na análise das fontes, procuramos compreender como o discurso sobre a unidade se construiu a partir da preocupação de estabelecer um projeto para o Brasil. A idéia-mestra da unidade foi a formação de uma nação justa e igualitária. A temática da revolução surgiu com a observação das rápidas transformações por que passava o mundo. A idéia de libertação se relacionou com a análise de dependência econômica que os povos do Terceiro Mundo viviam, principalmente na América Latina. A unidade cristã apareceu como uma necessidade para se enfrentar tão importante desafio que o mundo moderno trazia para as diversas confissões cristãs. A participação em instituições ecumênicas foi formando uma consciência de se pertencer a um agrupamento com características próprias.

No seu princípio, as instituições ecumênicas não se perceberam como fazendo parte de um movimento. O termo *ecumênico* foi utilizado para designar os primeiros concílios da igreja que definiram o seu corpo doutrinário. A palavra foi resgatada para designar a conferência missionária que se realizou em Edimburgo em 1910, chamada de *conferência ecumênica*. As diversas instituições surgidas com a idéia de reunir as diversas igrejas protestantes receberam o nome de *ecumênicas*. Temos então o movimento de estudantes cristãos, os movimentos de juventude, os movimentos de cooperação entre igrejas. Todos esses movimentos ajudam a formar o homem ecumênico.

Esses homens e instituições aprenderam a se ver como ecumênicos, ou seja, divulgando e defendendo ideais que estavam relacionados à unidade entre as igrejas e a uma visão de sociedade. O movimento produziu idéias e documentos, e o homem ecumênico era um defensor dessas idéias produzidas pelo movimento. A criação de uma instituição internacional do porte do Conselho Mundial de Igrejas, em que as diversas instituições isoladas podem participar de uma rede mundial, fez com que o homem ecumênico fosse aquele que se identifica com as posições tomadas por esse grande movimento internacional. Outras instituições que buscam a unidade entre os evangélicos, mas não se filiaram ao CMI, acabaram não sendo

consideradas ecumênicas, e os seus participantes também não são considerados ecumênicos.

Para os católicos, a construção do homem ecumênico seguiu uma trajetória um pouco diferente em relação aos protestantes: a construção da ecumenicidade católica partiu do reconhecimento de elementos de eclesialidade nos “irmãos separados”, ou seja, foi o reconhecimento de que os protestantes também são, em certa medida, “católicos”. Por isso a abertura da participação dos protestantes em pastorais católicas ou até assessorando bispos em ações particulares, como ocorreu com D. Paulo Evaristo Arns, que tinha o reverendo Jaime Wright como assessor para os direitos humanos.

No Brasil e na América Latina, ser ecumênico representou a afinidade com uma teologia que se propunha a pensar o cristianismo a partir do pobre. Essa teologia do movimento ecumênico sofreu a influência de uma ideologia de esquerda. Os participantes do movimento ecumênico, ou os que defendiam a teologia da libertação, foram identificados como sendo comunistas e, no Brasil, depois do golpe militar de 1964, foram também chamados de *subversivos*.

É no contexto desse golpe que o ideal ecumênico se identificou definitivamente com aqueles que eram contrários ao regime militar. As análises até agora realizadas sobre o golpe militar que instalou a ditadura no Brasil a partir de 1964 não tem observado o que significou o golpe na construção do ideal ecumênico. Os líderes do movimento ecumênico brasileiro foram identificados como comunistas e muitos deles, denunciados ao aparelho de repressão do Estado. Carlos Fico,³⁴ que faz um extenso inventário sobre esse período da história, não faz sequer uma menção ao impacto do golpe militar no nascente movimento ecumênico e nem à importância desse movimento na rede de oposição à ditadura. O brasileiro Keneth Serbin³⁵ fez pequena menção aos articuladores do movimento ecumênico na luta

³⁴ FICO, Carlos. *Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

³⁵ SERBIN, Keneth P. *Diálogos na sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 44.

contra o autoritarismo. Mas na memória do protestantismo brasileiro é no movimento ecumênico que temos a principal articulação de resistência ao golpe militar e à tomada do poder pelos conservadores nas diversas igrejas protestantes no Brasil.

Dessa forma procuramos no primeiro capítulo da nossa pesquisa, entender a trajetória das igrejas diante dos novos problemas sociais que surgiram com o advento do capitalismo, que coincide com o movimento da Reforma Protestante. Lembramos que a nossa hipótese central é a de que o discurso ecumênico se construiu como reação aos novos problemas que surgiram com o advento do capitalismo. Procuramos demonstrar como em um primeiro momento as igrejas têm dificuldade para compreender o fenômeno da pobreza sistêmica, ou seja, que, ao mesmo tempo em que produziu riquezas até então inimagináveis, em contrapartida o sistema capitalista também produziu uma nova classe de homens e mulheres pobres – em quantidade também inimaginável. A igreja foi reagindo a essa nova situação e construindo uma consciência social. A expressão *miséria imerecida* foi retirada da encíclica *Rerum novarum*, de Leão XIII,³⁶ e esse conceito se referia justamente ao tipo de miséria que o sistema capitalista foi criando no mundo moderno e que se tornou a grande preocupação tanto da Igreja Católica Apostólica Romana quanto dos diversos agrupamentos protestantes.

Depois, analisamos como se constituiu o discurso social das igrejas cristãs. Na primeira parte, mostramos o desenvolvimento do pensamento social da Igreja Católica Apostólica Romana desde a *Rerum novarum* até Paulo VI, com a sua proposta de uma civilização do amor. Não entramos no pensamento social de João Paulo II porque ele fez em trajetória diferente de construção de pensamento em relação a seus antecessores. Até Paulo VI, o grande problema foi estabelecer uma

³⁶ “Em todo o caso, estamos persuadidos, e todos concordam nisto, de que é necessário, com medidas prontas e eficazes, vir em auxílio dos homens das classes inferiores, atendendo a que eles estão, pela maior parte, numa situação de infortúnio e de **miséria imerecida**”. Leão XIII. *Rerum novarum*. [1891]. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html>. Acesso: 1 maio 2007.

alternativa ao socialismo, sem, contudo, capitular ao capitalismo – foi uma proposta de terceira via. Por sua vez, João Paulo II viveu a derrocada do socialismo e o seu pensamento social foi marcado por esse fato novo. Para o movimento ecumênico, João Paulo II representa outro capítulo, ainda a ser estudado.

Para o estudo das igrejas protestantes selecionamos aquelas de maior importância para os brasileiros e nesse sentido não analisamos grande parte dos movimentos estudados por Christopher Hill e Edward Thompson, fixando-nos naqueles que têm alguma representação no cenário brasileiro. Também não estudamos os pentecostais, que não têm participado do movimento ecumênico, com exceção da Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo, que participou do Conselho Mundial de Igreja por alguns anos, afastando-se mais recentemente. No estudo da doutrina social da Igreja Católica, somos devedores do sociólogo Exequiel Rivas Gutierrez, professor da Universidade do Chile.

No segundo capítulo, começamos o estudo do ecumenismo no Brasil estabelecendo os ideais civilizadores do protestantismo missionário e do catolicismo reformista a partir das controvérsias entre católicos e protestantes. É extensa a literatura contendo essas controvérsias e é ainda um capítulo não estudado sobre o cristianismo brasileiro. Há uma construção discursiva dos argumentos protestantes e católicos. Selecionamos dois desses embates que ocorreram entre 1910 e 1930: o reverendo Álvaro Reis rebatendo as conferências do padre Júlio Maria, e o padre Leonel Franca rebatendo o reverendo Eduardo Carlos Pereira. Nesse capítulo, introduzimos as figuras do reverendo Epaminondas Melo do Amaral, um dos “fundadores” do movimento ecumênico no Brasil, e do teólogo John Mackay, um dos mais importantes articuladores do Conselho Mundial de Igrejas, que atuou como missionário no Peru.

Ainda nesse capítulo, tratamos de democracia e revolução procurando demonstrar que a aproximação entre católicos e protestantes se iniciou com a questão da discussão da democracia em nosso país na primeira metade do século XX. Os protestantes já eram ardorosos defensores da democracia em um modelo

americano e os católicos se inclinaram para a defesa da democracia logo após a Segunda Guerra Mundial. Um desafio rondava o mundo: a revolução. O sentimento de que o mundo estava vivendo um período de rápidas transformações tornou-se preocupação tanto para católicos quanto para protestantes. Nesse momento, entram em cena Richard Shaull e os movimentos de juventude e de estudantes. O papel desses jovens na formação do movimento ecumênico foi singular: eles foram os segmentos mais abertos para o novo e estavam dispostos a lutar pelas transformações necessárias para se construir um Brasil mais justo e igualitário.

Nesses primórdios, a maior articuladora do movimento ecumênico no Brasil foi a Confederação Evangélica do Brasil. Ela promoveu e depois foi vítima do processo de construção do pensamento ecumênico e do pensamento social que caminhou em direção do entendimento de que a revolução era inevitável e as igrejas deveriam se posicionar a favor das transformações. Contudo, o movimento de reação foi mais forte. O golpe militar de 1964 fez com que uma crise aumentasse na CEB. Ela nunca mais se recuperou dessa crise e, na década de 1970, veio a se extinguir. O maior projeto de cooperação entre os evangélicos no Brasil foi uma das vítimas do golpe militar de 1964.

Nesse capítulo, salientamos a importância do movimento católico leigo, dirigido por muitos anos por Alceu Amoroso Lima, e demonstramos a influência do filósofo Jacques Maritain. Do lado protestante, Waldo César e Jether Ramalho fazem parte dos novos nomes do ecumenismo brasileiro, que estava se firmando.

O movimento ecumênico evangélico estruturado na Confederação Evangélica Brasileira vivenciou uma grave crise quando, por meio do seu Setor de Responsabilidade Social, começou a discutir os problemas brasileiros primeiramente a partir do viés do nacionalismo e depois na perspectiva de uma revolução brasileira. Com o tema Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro, a Conferência do Nordeste – convocada pelo Setor de Responsabilidade Social – estabeleceu a crise entre as igrejas-membro da Confederação. Isso culminou na demissão dos funcionários da CEB comprometidos com os ideais de transformação social ou de

responsabilidade social, principalmente após o golpe militar de 1964, quando as igrejas protestantes brasileiras procuraram se afastar de uma identificação com qualquer segmento contrário ao golpe. Os defensores da responsabilidade social eram os maiores entusiastas do movimento ecumênico. Logo a seguir, os demitidos da CEB se articularam formando diversas ONGs ecumênicas.

O papel da Igreja Católica Apostólica Romana no movimento ecumênico foi definido no Concílio Vaticano II, de modo que a partir da década de 1960 ela se tornou uma importante protagonista do movimento no mundo e no Brasil, com a desarticulação da CEB, a sua principal promotora. Os primeiros a abraçarem o ideal ecumênico e promovê-lo no Brasil foram os dominicanos. Também os dominicanos participaram da defesa das reformas políticas propostas pelo presidente João Goulart, chamadas *reformas de base*. No Brasil e na América Latina, a proposta ecumênica da Igreja Católica Apostólica Romana aconteceu a partir da reflexão sobre o pobre. A opção preferencial pelo pobre, feita pelo catolicismo como eixo norteador da sua pastoral, encontrou na reflexão teológica da revolução um elo de aproximação e de referencial teológico de discussão. Nesse sentido, a organização Igreja e Sociedade na América Latina (Isal) teve um importante papel na aproximação entre os católicos e os protestantes progressistas. Esse contato produziu o que conhecemos por *teologia da libertação*, que não é uma teologia católica ou protestante, mas primordialmente ecumênica.

Certamente um dos aspectos mais originais da história recente da Igreja latino-americana é sua novidade teológica. Na história da teologia latino-americana pode-se detectar de 1959 a 1968 uma etapa de preparação, amadurecimento, entre o Concílio e Medellín, do tipo desenvolvimentista ou como “teologia da revolução”. Só em 1968, como já dissemos, aparecem as primeiras obras de teologia da libertação propriamente ditas, como as de Rubem Alves, Richard Shaull, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann em 1970 ou Lúcio Gera.³⁷

³⁷ DUSSEL, Enrique. *História da igreja latino-americana: 1930 a 1985*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 74-75.

Em um primeiro momento, o diálogo institucional não prosperou com a Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil por faltar um interlocutor que reunisse as igrejas protestantes. Houve o desenvolvimento de experiências ecumênicas locais. Seleccionamos três dessas experiências do período pós-conciliar. Isal, uma organização do projeto Igreja e Sociedade do Conselho Mundial de Igrejas, levou adiante as reflexões a respeito da ação cristã em uma sociedade em rápidas transformações (teologia da revolução), sob a influência de Richard Shaull e Miguez Bonino. Esse agrupamento foi desarticulado pelo movimento ditatorial que surgiu em grande parte dos países latino-americanos. O Centro Ecumênico de Curitiba (CEC) e o Centro Ecumênico de Informação (CEI) são exemplos de como o movimento ecumênico começou a se construir no Brasil partindo de iniciativas locais, algumas se tornando mais tarde grandes instituições, outras permanecendo como uma ação local. Nesses exemplos, procuramos demonstrar o padrão da experiência ecumênica.

No último capítulo, analisamos o movimento ecumênico na década de 1980 e começo da década de 1990 utilizando como referência o Centro Ecumênico de Documentação e Informação por meio da sua revista *Tempo e Presença*. Analisamos as idéias e as relações estabelecidas pelo movimento. Nesse momento, o movimento ecumênico já se estabeleceu, principalmente como ONGs, e se mostrou dinâmico e criativo no sentido de elaborar projetos e ações em diversas áreas. Ele se preocupou com a educação popular, com a organização da Igreja a partir do povo, apoiou os movimentos populares, assessorou a luta sindical, fez *lobby* na Assembléia Nacional Constituinte, defendeu os direitos humanos, lutou pela demarcação das terras indígenas, participou na vida política brasileira lutando contra a ditadura militar. Foi grande a gama de relações e ações que o ideal ecumênico procurou abraçar, atingindo quase todas as esferas da sociedade.

As instituições ecumênicas se multiplicaram e cada uma tem a sua trajetória particular, mas tendo em comum a ajuda na construção de uma idéia presente dentro da sociedade, que é a do diálogo, da cooperação e da justiça social. Assim,

este trabalho é fortemente influenciado pelas idéias da construção do diálogo e da tolerância expostas pela professora Roseli Fischmann.³⁸ As perspectivas do movimento ecumênico após as mudanças ocorridas nos anos 1990 – com a redemocratização do Brasil e da América Latina, o estabelecimento de uma nova ordem internacional com a queda do Muro de Berlim, o novo terrorismo islâmico e a mudança climática – têm levado a uma nova ação do movimento ecumênico. Buscando novas formas de fazer política, como o apoio ao Fórum Social Mundial (FSM), o diálogo inter-religioso se estabeleceu como um imperativo na construção de uma sociedade de paz e estabeleceu na agenda do movimento a luta pela integridade da natureza. Apontamos essas novas perspectivas, mas elas ficam para além do que nos propusemos tratar neste trabalho.

³⁸ FISCHMANN, Roseli. *Educação, direitos humanos, tolerância e paz. Cadernos de Psicologia e Educação*, São Paulo, Paidéia, v.11, 2001, p. 67-77. _____. *Educação, democracia e a questão dos valores culturais. In: MUNANGA, Kabengele (org.). Estratégias e políticas de Combate à discriminação racial*. São Paulo: Edusp/Estação Ciência, 1996. FISCHMANN, Roseli. *Estratégias de superação da discriminação étnica e religiosa no Brasil. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro (orgs.). Direitos humanos no século XXI*. São Paulo : MRE/lpri, 1998.

1. ECUMENISMO E O DISCURSO SOCIAL DAS IGREJAS CRISTÃS

Na segunda metade do século XVI, o movimento da Reforma Protestante passou por um processo de definição de posicionamentos: elaboraram-se diversas confissões de fé,¹ procurando estabelecer as posições reformadas, contrapondo-se à Igreja Católica Apostólica Romana. No Concílio de Trento (1545-1563), a Igreja Católica condenou a Reforma e reafirmou seus próprios dogmas e a autoridade do papa.

O caminho de uma aproximação mostrou-se fechado. Anos de lutas colocaram as diversas igrejas em fortalezas doutrinárias que impediam qualquer discussão. Houve disputas por espaço de influência e isso fez com que a rivalidade aumentasse.

A construção de um discurso ecumênico aconteceu com os novos problemas advindos com o capitalismo e os desafios que eles impuseram às igrejas. Entre esses desafios estava o problema social que se deu com a formação de uma nova categoria de pobres. O caminho do serviço aos pobres, uma tradição que vem dos primórdios do cristianismo, possibilitou a paulatina elaboração de um discurso ecumênico aproximando as igrejas em causas comuns.

Em um primeiro momento, igrejas advindas da Reforma e Igreja Católica Romana responderam de forma diversa a esse novo fenômeno surgido da revolução industrial e do capitalismo. Mas tanto o movimento reformado quanto o catolicismo elaboraram respostas e alternativas para os novos problemas sociais e, assim, a formação do discurso social da Igreja foi o caminho que proporcionou a agenda para uma caminhada ecumênica. Procuraremos demonstrar como as igrejas oriundas da

¹ A Confissão de Fé de Augsburgo (1530) foi a principal confissão de fé produzida pela Reforma Luterana. As principais confissões de fé calvinistas foram Segunda Confissão Helvética (1566), Confissão Escocesa (1560) e Confissão de Fé de Westminster (1646).

Reforma Protestante e a Igreja Católica Apostólica Romana desenvolveram os seus respectivos discursos sociais.

1.1. O DISCURSO SOCIAL CRISTÃO PÓS-REFORMA

A Igreja Católica Apostólica Romana enfrentou o desafio das novas terras, acompanhou as descobertas portuguesas e espanholas, desenvolveu uma gigantesca tarefa missionária nas Américas, na África e na Ásia. Por sua vez, o protestantismo se viu na necessidade de construir a sua própria tradição e os seus próprios dogmas.

Na Europa, além da Reforma Religiosa, outras transformações ocorreram, sendo a mais significativa o advento do capitalismo. Houve uma verdadeira mudança na forma de o homem produzir. A chamada Revolução Industrial trouxe uma inimaginável riqueza e também o fenômeno de uma classe social empobrecida de forma imerecida.

Essa pobreza imerecida foi alvo da atenção e proteção da Igreja. O ofício dos diáconos² foi instituído na Igreja Cristã no período apostólico com o objetivo de atender os pobres. Na Genebra de Calvino, foram instituídas duas ordens de diáconos: os responsáveis por coletar as ofertas para o auxílio aos pobres e aqueles que deveriam executar a ajuda.

La asistencia a los pobres fue encargada a los diáconos. Aunque san Pablo, en la Epístola a los Romanos, distingue dos clases de diáconos: El que distribuye, dice, que lo haga con simplicidad; y el que hace misericordia, con alegría (Rom. 12,8). Ciertamente habla en este lugar de los oficios públicos de la Iglesia; por eso es necesario que haya dos clases diferentes de diáconos. Si no me engaño, en la primera cláusula entiende los diáconos que distribuían las limosnas; y en la segunda, los que tenían cuidado de los pobres, asistiéndoles y sirviéndoles; de esto se encargaban las viudas de que habla Timoteo. Porque las mujeres no podían ejercer otro oficio público que el de encargarse de servir a los pobres (I Tim. 5,9-10) Si aceptamos

² A narrativa da eleição dos diáconos na igreja cristã se encontra no livro dos Atos dos Apóstolos, 6.1-6.

esta exposición, como debe hacerse, puesto que se apoya en una buena razón, debe de haber dos clases de diáconos: unos servirán a la iglesia administrando y distribuyendo los bienes de los pobres; los otros, asistiendo a los enfermos y demás necesitados. Aunque el nombre de diácono tiene un sentido más amplio, sin embargo la Escritura llama especialmente diáconos a los que son constituidos por la iglesia para distribuir las limosnas y cuidar de los pobres, como procuradores suyos.³

Em Genebra, havia o Hospital Geral, substituindo antigas instituições de cuidado aos pobres, doentes e necessitados. Era sustentado por diversas fontes de recursos.⁴ Da mesma forma, Martinho Lutero incentivou a criação da “caixa para os pobres”, a educação popular e outras ações de caridade para atender o necessitado. Os reformadores tinham um mesmo sentimento de que a pobreza é um mistério e as pessoas por ela vitimadas não poderiam sofrer omissão de ajuda por parte da Igreja.

Contudo, os reformadores também compartilhavam a idéia de que havia dois fatores para a pobreza: havia uma pobreza individual que, causada pela preguiça e pela dissolução, deveria ser combatida de forma veemente; e uma pobreza imerecida, que era causada por alguma fatalidade e criava as categorias típicas de pobres que necessitam de amparo (o órfão, a viúva, o doente e o estrangeiro). Essa visão a respeito da pobreza sofreu um impacto com a Revolução industrial.

Com a Revolução Industrial, surgiu uma nova categoria de pobres: os deserdados do sistema. Essa nova categoria produziu dois tipos de discurso em setores da Igreja:

- o discurso que condenava o pobre por não trabalhar;
- o discurso assistencialista.⁵

³ CALVINO, Juan. *Institución de la Religión Cristiana* Traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597. Nueva edición revisada en 1967. Rijswijk (Z.H.), Fundacion Editorial e Literatura Reformada, 1967, Livro IV, Cap. III, 9, p. 843.

⁴ MATOS, Alderi. Amando a Deus e ao próximo: João Calvino e o diaconato em Genebra. *Fides Reformata*. Vol II, n. 2, jul-dez. 1997.

⁵ No primeiro caso, temos a tendência puritana, tão bem lembrada no discurso de Benjamim Franklin citada por Max Weber: “Lembre-se deste refrão: O bom pagador é dono da bolsa alheia. Aquele que é conhecido por pagar pontual e exatamente na data prometida, pode em qualquer momento levantar tanto dinheiro quanto seus amigos possam dispor. Isto é às vezes de grande utilidade. Depois da industriiosidade e da frugalidade, nada contribui mais para um jovem subir na vida do que a pontualidade e a justiça em todos seus negócios.” (WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito*

Com o capitalismo, surgiu uma nova forma de desenvolvimento econômico dos povos. Conforme Max Weber, a questão não se reduz à acumulação de riquezas: o capitalismo é uma nova forma de o homem se organizar como ser produtivo, toda uma lógica interna que subverte o modo de se relacionar com as riquezas.

A Revolução Industrial eclodiu na segunda metade do século XVIII e a partir desse momento a humanidade “rompeu os grilhões do poder produtivo”.⁶ O desenvolvimento da produção não se deu em um processo igualitário e, ao mesmo tempo em que aumentava a riqueza, também aumentava a miséria. Esse processo se deu primeiramente na Inglaterra e depois se espalhou por diversos países da Europa.

Para Max Weber, esse fenômeno estava associado a dois fatores: uma nova ética e uma nova racionalidade. Essa nova ética se relacionava com um comportamento religioso que seguia o modelo monástico adotado de forma geral pelos calvinistas. A nova ética reformada se baseava em quatro pressupostos: o fim da divisão entre clero e leigos; os Dez Mandamentos como lei natural que deve ser obedecida por todos os homens; o trabalho como vocação; e a glória de Deus como sentido do trabalho. Esses valores éticos levaram a um rígido controle das ações individuais e nos países que adotaram a Reforma Protestante as políticas públicas eram regidas por esses princípios.

do capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1983, p. 30). No segundo caso, a fala de Willian Booth, fundador do Exército da Salvação: “Enquanto mulheres chorarem... eu lutarei; enquanto crianças passarem fome... eu lutarei; enquanto homens passarem pelas prisões... eu lutarei; enquanto restar uma alma que esteja nas trevas, sem a luz de Deus, eu lutarei. Eu lutarei até o fim.” *Apud*, DIAS, Agemir de Carvalho. *O papel educador do ecumenismo*. São Paulo, 2003, 153 f. Dissertação (Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura), Universidade Presbiteriana Mackenzie, p. 34.

⁶ HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções: 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 44.

Um caso típico se deu na Inglaterra com a Constituição da Igreja aprovada pela Assembléia de Westminster (1643-1649)⁷ convocada pelo Parlamento Longo, de caráter calvinista, que assim tratou a questão da liberdade de consciência:

Visto que os poderes que Deus ordenou, e a liberdade que Cristo comprou não foram por Deus designados para destruir, mas para que mutuamente nos apoiemos e preservemos uns aos outros, resistem à ordenança de Deus os que, sob pretexto de liberdade cristã, se opõem a qualquer poder legítimo, civil ou religioso, ou ao exercício dele. Se publicarem opiniões, ou mantiverem práticas contrárias à luz da natureza ou aos reconhecidos princípios do Cristianismo concernentes à fé, ao culto ou ao *procedimento*; se publicarem opiniões, ou *mantiverem práticas contrárias* ao poder da piedade, ou que, por sua própria natureza ou pelo modo de publicá-las e mantê-las, são destrutivas da paz externa da igreja e da ordem que Cristo estabeleceu nela, *podem legalmente ser processados e visitados com as censuras da Igreja*.⁸

A consciência do indivíduo não era livre, pois estava submetida ao poder do Estado ou ao poder da Igreja inglesa. O importante de se notar é que a constituição da Igreja da Inglaterra dava poderes para a autoridade eclesiástica censurar o indivíduo nos seus procedimentos e para isso teve que mostrar quais procedimentos seriam incorretos. Essas normas foram estabelecidas no Catecismo Maior de Westminster (CMW). No caso da propriedade, o CMW previa a seguinte disposição:

Pergunta 140. Qual é o oitavo mandamento?

Resposta: O oitavo mandamento é: “Não furtarás”.

Pergunta 141: Quais são os deveres exigidos no oitavo mandamento?

Resposta: Os deveres exigidos no oitavo mandamento são a verdade, a fidelidade e a justiça nos contratos e no comércio entre os homens, dando a cada um o que lhe é devido; a restituição de bens ilicitamente tirados de seus donos; o dar e o emprestar livremente, conforme as nossas forças e as necessidades de outrem; *a moderação de nossos juízos, vontades e afetos, em relação às riquezas deste mundo; um cuidado e zelo providentes em adquirir, guardar, usar e distribuir* aquelas coisas que são necessárias e convenientes para o sustento de nossa natureza, e que condizem com a

⁷ A Igreja Anglicana não adotou a Confissão de Fé de Westminster após a restauração, mas os presbiterianos na América adotaram-na como seu símbolo de fé, juntamente com o Catecismo Maior e o Catecismo Menor. Por extensão, isso acabou acontecendo com grande parte das igrejas presbiterianas em outros países, iniciadas por meio da ação missionária das igrejas presbiterianas dos Estados Unidos, como é o caso da Igreja Presbiteriana do Brasil.

⁸ CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, Cap. XX, Art. 4, grifos nossos.

nossa condição; um meio de vida lícito e a diligência no mesmo; a *frugalidade*; o evitar demandas forenses desnecessárias e fianças, ou outros compromissos semelhantes; e *um esforço por todos os modos justos e lícitos, preservar e adiantar a riqueza e o estado exterior, tanto de outros como o nosso.*⁹

Foi com esse tipo de moralidade que se construiu uma ética rígida – e essa forma de elaboração ética já estava presente em *A instituição da religião cristã*, obra magna de João Calvino. Gerações de calvinistas foram educadas nesse catecismo, havendo reflexos dele sobre os outros agrupamentos religiosos. Era a ética do monge levada para a vida dos leigos. Os calvinistas pensavam a sociedade como um grande monastério, com a diferença de que não se faziam os votos de pobreza e de castidade.

Para Jonhson, o estilo de vida monástico mostrou-se eficaz na produção de riquezas e o ímpeto econômico dos monges teria determinado a primazia mundial da Europa:

Por conseguinte, uma grande parte – e crescente – da terra arável da Europa passou para as mãos de homens altamente disciplinados, comprometidos com uma doutrina de trabalho árduo. Estudavam. Sabiam manter uma contabilidade. Acima de tudo, talvez, seguiam um horário de trabalho todos os dias e um calendário anual – algo bastante estranho aos fazendeiros e proprietários rurais que substituíram. Por isso, seu cultivo da terra era organizado, sistemático, persistente. [...] Sem dúvida, os padrões monásticos anteriores ocasionalmente geravam um ímpeto econômico.¹⁰

Temos então o que seria uma proposta protestante de produção de riqueza. Para a igreja cristã medieval, a comunidade ideal era o monastério; para as igrejas da Reforma, a vida secular era um monastério. Nesse sentido, o procedimento que agradava a Deus era o comportamento regrado mesclando oração e trabalho.

Karl Marx demonstrou que o primeiro ramo de trabalho a romper com a lógica da produção estabelecida na Idade Média foi a manufatura de tecidos:

⁹ CATECISMO MAIOR DE WESTMINSTER. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, perguntas 140 e 141, grifos nossos.

¹⁰ JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 178-79.

O trabalho que, de início, pressupunha a máquina, ainda que a mais rústica, cedo mostrou-se o mais capacitado a desenvolver-se. A tecelagem, a princípio praticada no campo pelos camponeses, como ocupação secundária, para proverem-se de roupas, foi o primeiro trabalho a receber um impulso e um maior desenvolvimento através da extensão do comércio.¹¹

A manufatura só foi possível graças a um crescimento da população disponível, o que foi causado pela decadência dos corpos feudais, pela desmobilização de exércitos, pelo progresso da agricultura e a transformação de grandes faixas de terra em pastagens. Desenvolvendo-se mais rapidamente na Inglaterra, ali a manufatura estabeleceu a nova relação de trabalho, marcada pela relação monetária.¹² E teve grande desenvolvimento por causa do descobrimento da América, do crescimento do comércio e da inovação tecnológica.

Na Idade Média, a Igreja desenvolveu uma teoria geral da sociedade a partir das relações estabelecidas no mundo feudal: os que governam; os que trabalham e os que oram. Com o advento de novas relações de produção, ela se viu sem modelo teórico para a análise e, conseqüentemente, sem proposta política para a sociedade. Mas os reformadores também não tinham propostas claras para a organização da nova sociedade e, com o rompimento do modelo desenvolvido pela Igreja, eles buscaram modelos clássicos para responder às novas situações. O modelo republicano para a direção da agremiação religiosa, proposto por Calvino, é um exemplo dessa tentativa.

¹¹ MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981, p. 124.

¹² *Idem, Ibidem*, p. 125.

A fragmentação da Reforma também permitiu que vários modelos de organização eclesiástica – e, pode-se dizer, de sociedade – fossem experimentados. Se os reformadores não propuseram propriamente um novo modelo de sociedade, pelo menos eles apresentaram um novo modelo de ética do trabalho ao laicizarem o conceito de *vocação*: a vocação se cumpre no trabalho e não apenas no serviço religioso, enquanto o desocupado desonra a Deus. O trabalhador, por mais humilde que seja o seu trabalho, glorifica a Deus com a sua ocupação e tanto mais quanto mais excelente for o seu trabalho. A displicência foi considerada um pecado.

Houve um constante crescimento da massa trabalhadora na Europa desde o século XV. Eric Hobsbawm¹³ demonstrou que a população da Inglaterra e do País de Gales mais do que duplicou entre 1750 e 1840. O crescimento da produção agropecuária se deu por meio dos *enclosures*, o movimento de transformação das terras comunais e desocupadas em propriedade privada, geralmente com a expulsão do camponês. Juntamente com o crescimento da pobreza rural, ocorreu o crescimento da pobreza urbana. A descrição da classe trabalhadora em Manchester feita por Friedrich Engels é ilustrativa desse crescimento da pobreza:

As grandes cidades são principalmente habitadas por trabalhadores, visto que, no melhor dos casos, há um burguês para cada dois, freqüentemente também para três, aqui e ali quatro trabalhadores. Estes trabalhadores não têm absolutamente nenhuma propriedade e vivem do salário, que quase sempre passa da mão para a boca; a sociedade, dissolvida em simples átomos, não se preocupa com eles, deixa-os manterem-se a si mesmos e suas famílias, e, além disso, não lhes fornece os meios necessários para fazê-lo de um modo permanente e eficiente.¹⁴

Essa descrição de Engels ainda abarcou a situação de indigência da moradia dos trabalhadores, da sua alimentação, e também da divisão desses trabalhadores: com exceção de uns poucos, a sua vida se limitava a reprodução da

¹³ HOBBSAWM, Eric; RUDÉ, George. *Capitão Swing*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982, p. 27.

¹⁴ ENGELS, Friedrich. Manchester. (A situação da classe operária na Inglaterra). In, FERNANDES, Florestan (org. da colet.). *MARX, K.; ENGELS, F: história*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1984, p. 317.

força de trabalho. Para essa população a igreja oficial não dizia nada – ou, antes disso, fazia parte do sistema de opressão.

Hobsbawm, por sua vez, descreveu o sistema de taxas sobre o sitiante praticado na Inglaterra:

O sitiante podia queixar-se de seu aluguel nos anos ruins, mas costumava se lamentar com muito mais razão ainda de dois pagamentos bem menos flexíveis, não compensados por nenhuma vantagem ocasional: o *dízimo* e as taxas. O *dízimo consistia no pagamento compulsório de um décimo da produção anual de terras cultivadas e de criações*; o pagamento era em gênero ou, progressivamente, por volta do início do século XIX, em dinheiro, *fixado em disputas intermináveis e calorosas nas negociações entre agricultores e clérigos*.¹⁵

A situação de pobreza era semelhante em quase toda a Europa. Na França, por meados do século XIX, a população pobre se contava aos milhões.

Aos quatro milhões (inclusive crianças, etc.) de pobres, vagabundos, criminosos e prostitutas oficiais com que conta a França, acrescentam-se cinco milhões que pairam a margem da existência e que vivem no próprio campo ou que desertam continuamente, com seus trapos e suas crianças, do campo para as cidades ou das cidades para o campo. [...] Além da hipoteca que o capital lhe impõe, a pequena propriedade está sobrecarregada pelo imposto. O imposto é a fonte de vida da burocracia, do exército, *dos padres* e da corte, em suma, de todo o aparelho do poder executivo.¹⁶

Na descrição da situação da classe trabalhadora feita por Marx e Hobsbawm, temos, juntamente com a burguesia e o Estado, a igreja e o clero como elementos importantes da exploração dos trabalhadores e dos pobres.

E não somente na Europa os pobres cresciam: em outras partes do mundo se formava uma grande camada de trabalhadores empobrecidos pelo novo sistema de produção. No Brasil, no século XIX, além da escravidão dos negros também havia uma classe de trabalhadores rurais e urbanos empobrecidos. Aloísio Azevedo

¹⁵ HOBBSAWM; RUDÉ. *Op. cit.*, p. 36, grifos nossos.

¹⁶ MARX; ENGELS. *Op. cit.*, p. 287, grifos nossos.

descreveu essa categoria de pobres no seu romance *O cortiço*: “A feroz engrenagem daquela máquina terrível, que nunca parava, ia já lançando os dentes a uma nova camada social que pouco a pouco, se deixaria arrastar inteira lá para dentro”.¹⁷

Aturdidas pela nova realidade econômica, as igrejas cristãs se viram como alvo de grande crítica juntamente com o próprio sistema capitalista. Essa crítica estava presente tanto na Revolução Francesa, em 1792, quanto pela revolução socialista na Rússia, em 1917. Contudo, só tardiamente as igrejas cristãs se posicionaram com relação a essas críticas, já em uma posição defensiva, quando o ataque acontecia por todos os lados.

O movimento iluminista atacou de forma contundente as bases intelectuais da igreja: os pressupostos de fé foram atacados. O que culminou com a mais importante de todas as críticas – a afirmação de que as Escrituras Sagradas são uma produção humana e que a revelação nada mais é do que antropologia:

A religião é o sonho do espírito humano. Mas também no sonho não nos encontramos no nada ou no céu, mas sobre a terra – no reino da realidade, *apenas não enxergamos os objetos reais à luz da realidade e da necessidade, mas no brilho arrebatador da imaginação e da arbitrariedade*.¹⁸

A igreja, a religião foi acusada de esconder a realidade. Escondendo a realidade, ela se tornou instrumento da opressão e do domínio dos povos. Assim, a crítica da religião era a mais primordial. Esse ataque extrapolou os meios intelectuais e se tornou um perigo real para as igrejas à medida que elas passaram a perder espaço em diversos países após a Revolução Francesa. Para Hobsbawm,

A tendência geral do período desde 1789 até 1848 foi, portanto, de uma enfática secularização. A ciência se achava em crescente conflito com as Escrituras. [...] A tendência foi reforçada pelo ataque direto de numerosos regimes políticos contra a propriedade e os privilégios legais das igrejas

¹⁷ AZEVEDO, Aloísio. *O cortiço*. São Paulo: Ática, 1986, p. 141.

¹⁸ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1988, p. 31, grifos nossos.

estabelecidas e de seu clero, e pela crescente tendência dos governos ou de outras agências seculares para assumir as funções até então atribuídas em grande parte às ordens religiosas, especialmente- nos países católicos romanos – a educação e a beneficência social.¹⁹

Essa inesperada secularização e a perda de espaços em que a Igreja atuava foram dramáticas na França revolucionária: o processo de descristianização levou à depredação de templos, à perseguição de clérigos e, em 1795, à separação formal entre Igreja e Estado. Johnson²⁰ relatou que o papa Pio VI foi declarado prisioneiro francês e morreu em Valência, na Espanha, em agosto de 1799, sendo que no registro de falecimento se escreveu “Jean- Ange Braschi, exercendo a profissão de pontífice”. Esse movimento só arrefeceu com a Concordata no período de Napoleão que recolocou o papado em cena novamente na Europa com a aprovação de diversos acordos com outros estados europeus²¹.

Mesmo assim, teremos a Igreja sob ataque ainda por muitos anos, tanto no protestantismo quanto no catolicismo. Além disso, a Igreja Católica Apostólica Romana sofreu a perda dos Estados pontifícios durante a luta pela unificação italiana, o que fez com que cada vez mais a autoridade papal se constituísse como sendo de ordem espiritual. Por sua vez, as igrejas protestantes tornaram-se meros apêndices do Estado.

Contudo, houve a reação de amplos setores do cristianismo. No protestantismo, a reação aconteceu por meio dos movimentos “sectários”. Um dos agrupamentos que lutou na Alemanha da época da Reforma foi o dos camponeses reunidos em seitas anabatistas, tendo como principal líder Thomaz Münzer. A ideologia desses agrupamentos era de caráter milenarista, pretendendo a implantação do reino milenar do Cristo e reivindicando a posse comum da terra.²²

¹⁹ HOBBSBAWM. *Op. cit.*, p. 244.

²⁰ JOHNSON. *Op. cit.*, p. 437.

²¹ *Idem, ibidem*, 443.

²² DESROCHE, Henri. *O homem e suas religiões: ciências humanas e experiências religiosas*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 64.

Na Inglaterra “revolucionária”, pulularam várias dessas “seitas”, com diversas propostas de um igualitarismo cristão: os “homens da Quinta Monarquia”, os niveladores (*levellers*), os *diggers* (desbravadores), os quacres e posteriormente os shakers. Esses movimentos tinham em comum a luta por uma sociedade mais igualitária, e todos foram reprimidos. Ao analisar esse período da história inglesa, Thomas Hobbes defendeu a idéia de que as seitas puritanas eram a causa da guerra civil e por isso deviam ser reprimidas. Note-se que a repressão dos grupos sectários ajudou a produzir uma religiosidade individualista.

Depois da revolução puritana, o metodismo de John Wesley foi um dos mais importantes movimentos atuantes na questão social. Esse pregador inglês propôs a salvação das almas. Sua religiosidade era emotiva, apelando para uma salvação individual. Direcionando sua mensagem para a classe trabalhadora inglesa, Wesley era visto com desconfiança por amplos setores da burguesia. Porém, é freqüente se afirmar que sua pregação salvou a Inglaterra de uma revolução proletária.²³

O movimento metodista defendia uma religiosidade individualista: o homem renascido entrava em um processo de santificação que era uma ação individual. O grande exemplo desse tipo de religiosidade está nas “resoluções” ou metas de vida, que se tornaram comuns. Nesse sentido, Jonathan Edwards, um dos maiores dirigentes do movimento avivalista nos Estados Unidos e fundador da Universidade de Princeton, formulou 70 resoluções para si, uma espécie de manual ético individual:

*Resolvi que farei tudo aquilo que seja para a maior glória de Deus e para o meu próprio bem, proveito e agrado, durante todo tempo de minha peregrinação, sem nunca levar em consideração o tempo que isso exigirá de mim, seja agora ou pela eternidade fora. Resolvi que farei tudo o que sentir ser o meu dever e que traga benefícios para a humanidade em geral, não importando quantas ou quão grandes sejam as dificuldades que venha a enfrentar.*²⁴

²³ Cf., JOHNSON, *op.cit.*, p. 444.

²⁴ EDWARDS, Jonathan. *Resoluções*. Disponível em: <www.monergismo.com.br/textos/vida_piedosa/70resolucoes_edwards.htm>. Acesso em: 15 jan. 2006, grifos nossos.

Essa ênfase em uma moralidade individualista formou uma geração de homens que, “com um sonho”, lutavam por causas específicas, como a melhoria da educação ou a libertação dos escravos. A maneira de levar adiante esses sonhos era por meio de um modelo associativista. Algumas dessas associações adquiriam uma forma política de pressão. A luta pelo fim da escravidão foi a mais famosa dessas ações políticas, levadas a efeito por movimentos associativos.

Um exemplo é o caso de Willian Wirberforce, que representava a corrente dos “evangélicos” dentro do Parlamento inglês. O grupo evangélico era ligado a Wesley dentro da Igreja Anglicana. Wilberforce foi um dos grandes líderes no combate à escravidão e pertencia a diversas associações que, além de interesses religiosos, lutavam contra as injustiças e a miséria.²⁵

Entre os protestantes, principalmente na Inglaterra e nos Estados Unidos, a luta contra a “miséria imerecida” se deu com a organização da sociedade civil, que contava com indivíduos fortemente ligados às igrejas. Eles tinham uma moral elevada e acreditavam na ação individual. A pressão política poderia ser uma forma utilizada por esses agrupamentos para se aprovar uma ou outra lei, mas a proteção do pobre e a luta contra as injustiças se davam por meio de uma melhoria do indivíduo.

Essa forma de agir com relação aos problemas sociais foi criativa e teve como consequência a multiplicação de uma série de associações ligadas a causas sociais, tornando-se modelo para muitas organizações não-governamentais que surgiram posteriormente.

No Brasil, o movimento ecumênico adotou, para a sua articulação, tanto o modelo associativista como o de organização não-governamental – como é o caso do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi). Nessa forma de agir, também estava presente um modelo de sociedade.

²⁵ JOHNSON. *Op. Cit.*, p. 451.

Por sua vez, no século XIX a Igreja Católica reconstruiu a autoridade papal, reagindo às mudanças que ocorriam na Europa.²⁶ Na Inglaterra, o movimento de Oxford propôs o retorno à fé romana e John Henry Newman (1801-1890), seu principal líder, acabou deixando a Igreja Anglicana, e em 1879 foi nomeado cardeal. Na França, o galicanismo perdia força e o grupo de Chenaie defendeu a autoridade papal.

No grupo de Chenaie se destacou Felicite de Lamennais (1782-1854), que era favorável a uma restauração da cristandade, acreditava na força da Igreja como agente social e imaginava uma relação direta do papa com o povo. Para isso, ele queria uma igreja livre do Estado. Em *L'Avenir*, jornal por ele criado, Lamennais expôs sua “nova filosofia social católica”, defendeu uma “democracia cristã”, para a qual era necessário que a Igreja Católica se aproximasse do povo. O pensamento de Lamennais foi condenado pelo papa Gregório XVI na encíclica *Mirari vos*: “mais grato não é também à religião e ao principado civil o que se pode esperar do desejo dos que procuram separar a Igreja e o Estado, e romper a mútua concórdia do sacerdócio e do império”.²⁷

O papado só foi retomar certa popularidade com Pio IX (1846-1878), representou a segurança e a firmeza depois do fracasso da onda revolucionária de 1848. A reaproximação entre o papa e o povo começou a se tornar uma realidade a partir de uma perspectiva conservadora, com o retorno de cultos populares como a devoção à Virgem Maria, ao Sagrado Coração e à Eucaristia. O apoio do papa a Napoleão III foi o símbolo desse momento. Foi um período de fortalecimento do papado, culminando com o Concílio Vaticano I (1869-1870) e a aprovação do dogma da infalibilidade papal. Depois da queda de Roma (1870), Pio IX se isolou no Vaticano, declarando-se prisioneiro. Morreu em 1878.

²⁶ O dogma da infalibilidade papal foi aprovado no Concílio Vaticano I (1869-1870).

²⁷ GREGÓRIO XVI. Encíclica: *Mirari vos* [1832]. Disponível em: <<http://www.veritatis.com.br/conteudo.asp?pubid=1302>>. Acesso em 15 jan. 2006.

Leão XIII, seu substituto, foi o papa que mais se aproximou da modernidade no período posterior à Reforma Protestante. Ele herdou o papado no seu período mais contraditório: fortalecimento na sua *autorictas* com a aprovação do dogma da infalibilidade e no enfraquecimento da sua *potestas* com a perda dos territórios pontifícios.

O catolicismo enfrentou diversos problemas nesse período, todos eles ligados à modernidade. A reação à modernidade levada a efeito pelo pontificado de Pio IX foi assim comentada por Euclides Marchi:

Porém, a encíclica *Quanta cura* (1864), acompanhada de um elenco de 80 proposições denominadas *Syllabus errorum* (1864), condenou os chamados erros modernos, incluindo desde os abusos do liberalismo econômico em matéria social, passando pelo totalitarismo estatal, até a concepção liberal de religião e sociedade, a laicização, a liberdade de culto.²⁸

Antes de Leão XIII, a reação católica à modernidade foi a da condenação das transformações que estavam ocorrendo, o que colocava a Igreja do lado dos agrupamentos mais conservadores, saudosista da sociedade medieval. O fato novo ocorrido com Leão XIII foi a proposta de uma “terceira via” que absorveu a tradição do “catolicismo social” que já estava sendo levado a efeito em diversas localidades:

A lista é longa, e mencionaremos somente alguns: Vogelsang, na Áustria, La Tour Du Pin e Leon Harmel, na França, Giuseppe Toniolo, na Itália, o cardeal Mermillod, na Suíça, monsenhor Doutreloux, na Bélgica, o cardeal-arcebispo de Westminster, Henry Manning, na Inglaterra, e o cardeal Gibbons, arcebispo de Boston, Estados Unidos²⁹.

²⁸ MARCHI, Euclides. *A Igreja e a questão social: o discurso e a práxis do catolicismo no Brasil (1850-1915)*. São Paulo, 1989. Tese (Doutorado em História) Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, p. 54.

²⁹ GUTIERREZ, Exequiel R. Cem anos de doutrina social da Igreja: aproximação histórica e ensaio de síntese. In: IVEM, F.; BINGEMER, M.C. (orgs.). *Doutrina social da Igreja e teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 23.

Mas não somente essas experiências influenciaram Leão XIII: sua principal inspiração foi a obra do alemão Emmanuel von Ketteler, o bispo de Mogúncia que defendeu o envolvimento da Igreja nas questões sociais do operariado e propôs a organização dos trabalhadores em associações de ajuda mútua. Muitas das associações surgidas da divulgação das idéias de Ketteler foram dirigidas por nobres que, motivados pelos ideais de amor ao próximo, dispunham-se a ajudar os camponeses e operários.

Leão XIII publicou a encíclica *Rerum novarum*, o primeiro dos grandes documentos da Igreja a tratar do problema dos novos pobres, fazendo a Igreja Católica Apostólica Romana sair de uma posição defensiva, iniciando a construção de uma nova proposta para os dilemas sociais vividos pela modernidade. Na encíclica *Aeterni patris*, ele apelou aos intelectuais católicos para que, dentro da tradição tomista, defendessem a Igreja e restaurassem a sua importância para a modernidade:

Por lo demás procuren los maestros elegidos inteligentemente por vosotros, insinuar en los ánimos de sus discípulos la doctrina de Tomás de Aquino, y pongan en evidencia su solidez y excelencia sobre todas las demás. Las Academias fundadas por vosotros, o las que habéis de fundar, ilustren y defiendan la misma doctrina y la usen para la refutación de los errores que circulan, Mas para que no se beba la supuesta doctrina por la verdadera, ni la corrompida por la sincera, cuidad de que la sabiduría de Tomás se tome de las mismas fuentes o al menos de aquellos ríos que, según cierta y conocida opinión de hombres sabios, han salido de la misma fuente y todavía corren íntegros y puros; pero de los que se dicen haber procedido de éstos y en realidad crecieron con aguas ajenas y no saludables, procurad apartar los ánimos de los jóvenes.³⁰

Assim, Leão XIII dotou o catolicismo de dois importantes instrumentos para enfrentar os tempos modernos: uma doutrina social e um método filosófico. Sua utilização se mostrou frutífera, estabelecendo um novo relacionamento da Igreja

³⁰ LEÃO XIII. Encíclica: *Aeterni patris* [1879]. Disponível em:

<http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html>. Acesso: 15 jan. 2006.

Católica Apostólica Romana com dois segmentos que dela iam se afastando paulatinamente: os operários e os intelectuais.

1.2. DOUTRINAS SOCIAIS NO CRISTIANISMO CATÓLICO ROMANO

O discurso social da Igreja Católica Apostólica Romana foi um passo a mais na construção doutrinária. Esse discurso estava presente desde o início do cristianismo, mas só no século XIX ele começou a se tornar um corpo doutrinário do catolicismo. Todavia, o objeto desse discurso é o mesmo tanto para o catolicismo quanto para as diversas igrejas do protestantismo: as transformações que ocorreram na sociedade a partir do advento do capitalismo e a nova situação de pobreza sistêmica de grande parte dos trabalhadores.

Essa nova situação trazida pelo capitalismo foi exigindo um posicionamento da Igreja. Não bastava uma condenação: era necessária uma resposta consistente, uma proposta alternativa. Em 1891, Leão XIII promulgou a encíclica *Rerum novarum* (RN), que se tornou o marco do seu posicionamento social. A partir desse documento, a Igreja Católica Apostólica Romana retornou como ator ativo no cenário mundial, saindo de uma posição defensiva com relação à questão social. A *Rerum novarum* instrumentalizou os católicos do mundo inteiro com um pensamento social que revitalizou uma cada vez mais crescente ação da Igreja, contando principalmente com a participação dos leigos.

Logo no início, essa encíclica listou os temas que, reconhecendo como “coisas novas”, iria discutir:

A sede de inovações, que há muito tempo se apoderou das sociedades e as tem numa agitação febril, devia, tarde ou cedo, passar das regiões da política para a esfera vizinha da *economia social*. Efetivamente, os progressos incessantes da indústria, os novos caminhos em que entraram as artes, a *alteração das relações entre os operários e os patrões*, a influência da riqueza nas mãos dum pequeno número ao lado da indigência da multidão, a *opinião enfim mais avantajada que os operários formam de si*

mesmos e a sua união mais compacta, tudo isto, sem falar da corrupção dos costumes, deu em resultado final um temível conflito.³¹

A Igreja entrou em um campo do pensamento que até então não havia teorizado de forma oficial: a economia social. Ela demonstra ter entendido as implicações que o capitalismo trouxera para a sociedade moderna, transformando todas as relações, quando lista as diversas facetas dessas transformações. E percebeu a situação de conflito em que se encontrava a sociedade. Cabe destacar a preocupação que, a partir desse momento, a Igreja Católica Apostólica Romana teve com a nova questão da miséria imerecida em que se encontrava grande parte dos trabalhadores e a situação de conflito que se estabeleceu.

O debate da economia social se dava entre os adeptos do liberalismo proposto por Adam Smith e o socialismo proposto por Marx. O aspecto comum nos dois sistemas de pensamento econômico é a idéia de que a riqueza é produzida pelo trabalho. Influenciado pelos fisiocratas, Adam Smith defendeu o trabalho como o produtor da riqueza das nações. Ao contrário dos fisiocratas, que entendiam que o trabalho produtivo era apenas o agrícola, Smith percebeu que o trabalho na indústria também é produtivo.

A diferença entre o seu pensamento e o de Marx está na forma de distribuição da riqueza produzida pelo trabalho. Para Adam Smith, o mercado é o espaço de distribuição de riquezas e tende para um equilíbrio³² – que era um mistério, pois Smith afirmava que os interesses individuais são orientados na direção mais benéfica para os interesses de toda a sociedade por meio de uma “mão invisível”. Assim, a visão de sociedade de Smith é orgânica: as atividades econômicas têm como resultado a harmonia social.

³¹ LEÃO XIII. Encíclica: *Rerum novarum*. Sobre a condição dos operários [1891]. Artigo I. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html>. Acesso: 15 jan. 2006, grifos nossos.

³² SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Hemus, 1981, p. 38.

Marx não tem esse otimismo. Para ele, os interesses individuais ou de classes produzem o conflito, levando a sociedade à mudança. Para Marx, o sistema capitalista não produz qualquer harmonia, sendo levado à superação por suas próprias contradições.

Para Leão XIII, a sociedade não deve ser pensada nem como um espaço do individualismo que leva a um equilíbrio social e nem como o espaço do conflito que leva à destruição: ele pensou as questões econômicas a partir de uma sociedade de cooperação em que capital e trabalho conviveriam de forma harmoniosa. Não imaginava essa forma harmoniosa como algo natural, mas como uma construção a ser conduzida pela Igreja Católica Apostólica Romana.

Na *RN*, temos a condenação do socialismo como nocivo aos trabalhadores, pois atacava o fundamento da sociedade – que era a propriedade privada: para a *RN*, a propriedade privada era consequência do trabalho e seu objetivo material. Atacando a posse particular, o comunismo proposto pelos socialistas só poderia levar a um tipo de igualitarismo:

Mas, além da injustiça do seu sistema, vêem-se bem todas as suas funestas consequências, a perturbação em todas as classes da sociedade, uma odiosa e insuportável servidão para todos os cidadãos, porta aberta a todas as invejas, a todos os descontentamentos, a todas as discórdias; o talento e a habilidade privados dos seus estímulos, e, *como consequência necessária, as riquezas estancadas na sua fonte; enfim, em lugar dessa igualdade tão sonhada, a igualdade na nudez, na indigência e na miséria.*³³

Assim, o elemento basilar da proposta socialista – a coletivização da propriedade particular por meio da ação do Estado – foi condenada pela encíclica. A Igreja concordava que é o trabalho que produz a riqueza das nações e nesse sentido somava-se aos já citados pensadores da economia. Levando em consideração o fato de que a sociedade se constrói por meio do trabalho, a Igreja definiu que aquilo que o prejudica é condenado pela doutrina cristã e, desse modo, o catolicismo propôs a sua solução para a questão operária.

³³ LEÃO XIII. Op. cit. Art. VII, grifos nossos.

O trabalho humano foi entendido pela Igreja Romana de duas maneiras: pessoal e necessário. Considerado digno, o trabalho já fazia parte da condição humana no seu “estado de inocência”: vergonhoso e desumano era utilizar o homem como vil instrumento de lucro. Para a *RN*, o trabalho e o capital devem servir para a concórdia, e assim se definem as obrigações de cada um: o trabalhador deve fornecer fielmente o trabalho que se comprometeu por contrato, não pode lesar o patrão, e suas reivindicações devem ser feitas de forma isenta de violência e sedição; o patrão, por sua vez, tem a obrigação de velar tanto espiritualmente quanto materialmente pelo trabalhador e nesse sentido deve pagar salário condizente, que permita ao trabalhador viver de forma parcimoniosa:

Aos patrões compete velar para que a isto seja dada plena satisfação, para que o operário não seja entregue à sedução e às solicitações corruptoras, que nada venha enfraquecer o espírito de família nem os hábitos de economia. Proíbe também aos patrões que imponham aos seus subordinados um trabalho superior às suas forças ou em desarmonia com a sua idade ou o seu sexo. Mas, entre os deveres principais do patrão, é necessário colocar, em primeiro lugar, o de dar a cada um o salário que convém.³⁴

Além de definir as obrigações dos trabalhadores e dos patrões, a *RN* também expôs os papéis da riqueza e da pobreza, do Estado, da Igreja e dos sindicatos. Seguindo a posição tradicionalmente defendida pela Igreja, a pobreza não era considerada indigna. Explicou a encíclica que há uma virtude na pobreza, pois Jesus Cristo a confirmou com o seu exemplo. Mais adiante, definiu a opção preferencial da Igreja pelos pobres.

Mais ainda: é para as classes desafortunadas que o coração de Deus parece inclinar-se mais. Jesus Cristo chama aos pobres bem-aventurados: convida com amor a virem a Ele, a fim de consolar a todos os que sofrem e que choram; abraça com caridade mais terna os pequenos e os oprimidos.³⁵

³⁴ *Idem, ibidem*, Art. X.

³⁵ *Idem, ibidem*, Art. XIII

Definiu que a riqueza é instrumento para a caridade, pois os bens devem ser usados de forma parcimoniosa – aqueles que têm em abundância devem destinar o que sobra para o auxílio dos pobres:

Ninguém certamente é obrigado a aliviar o próximo privando-se do seu necessário ou do de sua família; nem mesmo a nada suprimir do que as conveniências ou decência impõem à sua pessoa: «Ninguém, com efeito, deve viver contrariamente às conveniências». Mas, desde que haja suficientemente satisfeito à necessidade e ao decoro, é um dever lançar o supérfluo no seio dos pobres: «Do supérfluo dai esmolas». É um dever, não de estrita justiça, exceto nos casos de extrema necessidade, mas de caridade cristã, um dever, por consequência, cujo cumprimento se não pode conseguir pelas vias da justiça humana.³⁶

A doutrina social da *RN* representa o ideal cristão de uma concórdia por meio de ações voluntárias e humanitárias. Os homens seguiriam o exemplo de Cristo e viveriam em paz, pois o rico abriria mão de suas riquezas em favor dos necessitados. Assim, a Igreja é a condutora dos homens no caminho para uma sociedade harmoniosa, dando o exemplo de sua ação de misericórdia:

Ela chegou até a assegurar socorros aos infelizes, poupando-lhes a humilhação de estender a mão; porque esta mãe comum dos ricos e dos pobres, aproveitando maravilhosamente rasgos de caridade que ela havia provocado por toda a parte, fundou sociedades religiosas e uma multidão de outras instituições úteis que, pouco tempo depois, não deviam deixar sem alívio nenhum gênero de miséria.³⁷

Por sua vez, o Estado deve manter a ordem geral para que haja prosperidade. E a *RN* também defendeu que o Estado deve salvaguardar a salvação e os interesses da classe operária. Para que esse objetivo seja conquistado, o Estado tem que cumprir algumas obrigações: reprimir as greves; impor a moralidade; defender a religião; impedir a exploração por parte dos patrões; proteger a saúde do trabalhador; não onerar a propriedade privada; proteger os bens da alma, garantindo

³⁶ *Idem, ibidem*, Art. XII.

³⁷ *Idem, ibidem*, Art. XVI.

entre outros o descanso semanal. O Estado exerceria um papel complementar à Igreja e à sociedade civil. As corporações de trabalhadores eram exemplos das novas instituições da sociedade. As associações de pessoas teriam como objetivo o bem comum:

Aqui, apresentam-se ao nosso espírito as confrarias, as congregações e as ordens religiosas de todo o gênero, nascidas da autoridade da Igreja e da piedade dos fiéis. Quais foram os seus frutos de salvação para o gênero humano até aos nossos dias, a História o diz suficientemente. Considerando simplesmente o ponto de vista da razão, estas sociedades aparecem como fundadas com um fim honesto, e, conseqüentemente, sob os auspícios do direito natural: no que elas têm de relativo à religião, não dependem senão da Igreja. Os poderes públicos não podem, pois, legitimamente, arrogar-se nenhum direito sobre elas, atribuir-se a sua administração; a sua obrigação é antes respeitá-las, protegê-las e, em caso de necessidade, defendê-las.³⁸

As associações não eram uma novidade. Leão XIII defendeu a sua importância no combate à pobreza sistêmica tornando-as peça-chave do pensamento social da Igreja, ligado a uma economia social baseada no associativismo: os bispos deveriam incentivar os fiéis do seu rebanho a se associarem. O Estado não deveria impedir e nem tentar dirigir essas associações, que pertenceriam aos leigos, ou à sociedade civil, como um direito natural.

O objetivo das associações de trabalhadores era atenuar o desemprego, apoiar os seus associados que estivesse diante de uma necessidade emergencial e servir como caixa de previdência. Com essas providências, com a harmoniosa participação da Igreja, do Estado e das associações dos trabalhadores, e contando também com a caridade dos patrões, a sociedade viveria de forma harmoniosa.

Essa sociedade sem conflito segue o direito natural, segundo a *RN*, na qual se nota o pensamento de Tomás de Aquino como o elemento condutor. O Evangelho não é contrário à natureza, confirmando o direito natural. A natureza é desigual, mas vive em harmonia, e assim cabe aos trabalhadores e patrões viverem de acordo com a ordem natural, buscando a conciliação.

³⁸ *Idem, ibidem*, Art. XXXI.

A *RN* foi bem-recebida. Em diversas partes do mundo, as associações católicas se multiplicaram, e a doutrina social da Igreja continuou progredindo em outros documentos, como *Quadragesimo anno*, *Mater et magistra*, *Populorum progressio* e *Centesimus annus*.

As linhas gerais da solução da Igreja Católica Apostólica Romana para o problema da pobreza sistêmica foram definidas na *Rerum novarum*. Essa encíclica colaborou para que a Igreja Católica saísse de uma posição reacionária frente à problemática social e estabeleceu um contraponto para o individualismo liberal e o socialismo.

Logo após o pontificado de Leão XIII, na primeira metade do século XX, as experiências liberais vivenciadas pelo capitalismo inglês e norte-americano passaram por uma grande crise. Por sua vez, a alternativa socialista obteve na Rússia uma rápida consolidação, transformando essa nação em uma potência econômica em poucas décadas. Ainda na Europa, o catolicismo presenciou o crescimento de novas ideologias políticas: o nazismo na Alemanha e o fascismo na Itália.

Em 1931, Pio XI, publicou a encíclica *Quadragesimo anno* (QA), em comemoração aos 40 anos da *Rerum novarum*. O papa Pio XI fez uma avaliação da *RN*, reafirmando as idéias centrais de reconciliação entre capital e trabalho, e avançou na discussão sobre a propriedade, bem como acerca do papel do Estado. Avaliou a situação do socialismo, que então avultava com a sua implantação na Rússia e a sua dinâmica atuação na Europa por meio dos partidos comunistas e socialistas.

Nessa avaliação da *RN* por Pio XI, a doutrina social da Igreja Católica Apostólica Romana já tinha produzido alguns resultados:

- novas instituições ligadas à Igreja com o objetivo de melhorar a condição da classe trabalhadora;
- uma verdadeira ciência social católica, com a colaboração de intelectuais ligados às universidades católicas e às academias;

- a realização de congressos sociais; e
- diversas ações práticas.

Daqui os meios de subsistência [mais bem] assegurados e em maior cópia: por quanto não só começaram a multiplicar-se segundo as exortações do grande Pontífice as obras de caridade e beneficência, mas também foram surgindo por toda a parte e cada vez mais numerosas as associações de mútuo socorro para operários, artistas, agricultores e jornalheiros de toda a espécie, fundadas segundo os conselhos e diretivas da Igreja e ordinariamente sob a direção do clero.³⁹

A QA avançou em relação a RN na idéia de propriedade, defendendo tanto o seu caráter pessoal quanto o seu caráter social. A propriedade tem como objetivo o seu uso, sem contudo considerar a perda do direito de propriedade pela falta de utilização. A solução para o impasse era a ação reguladora do Estado:

Quando ela assim concilia o direito de propriedade com as exigências do bem comum, longe de mostrar-se inimiga dos proprietários presta-lhes benévolo apoio; de fato, fazendo isto, impede eficazmente que a posse particular dos bens, estatuída com tanta sabedoria pelo Criador em vantagem da vida humana, gere desvantagens intoleráveis e venha assim a arruinar-se: não oprime a propriedade, mas defende-a; não a enfraquece, mas reforça-a.⁴⁰

O papel do Estado foi definido a partir do conceito de *subsidiariedade*, uma exigência do Estado tutelar para promover as expressões originárias da sociabilidade: as sociedades maiores devem ajudar (*subsidium*) as menores. Em sentido positivo, a subsidiariedade deve ser entendida como ajuda econômica, institucional, legislativa. Em sentido negativo, o Estado não deve suplantar a iniciativa, a liberdade e a responsabilidade das sociedades menores.⁴¹

³⁹ PIO XI. Encíclica: *Quadragesimo anno*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_po.html>. Acesso em: 16 jan. 2006.

⁴⁰ *Idem, ibidem*.

⁴¹ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 112.

O discurso católico com relação ao combate da pobreza sistêmica caminhou na direção da formação de um modelo econômico em que os trabalhadores deveriam receber o justo salário – com o que se fugia das propostas igualitaristas – e se pensava o Estado em um papel complementar à ação da sociedade civil.

A convocação da Igreja dirigiu-se à organização dos trabalhadores em associações de promoção mútua, rejeitando a idéia de organizações revolucionárias ou reivindicadoras. Verificamos isso com relação ao direito de greve, que só será aceito a partir do Concílio Vaticano II, na constituição pastoral *Gaudium et spes*, sobre a Igreja no mundo de hoje.

Na segunda metade do século XX, a Igreja Católica Apostólica Romana experimentou uma reviravolta na sua ação pastoral, saindo da defensiva com relação ao mundo moderno. O ponto alto dessa reviravolta foi o Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado por João XXIII. Em 1958, assumiu a Sé de Roma o cardeal Ângelo Roncalli, que adotou o nome de João XXIII. No seu pontificado, a Igreja mudou em pontos importantes. Johnson destaca três aspectos na política de João XXIII:

Primeiro, inaugurou um novo movimento ecumênico, centrado em Roma, que colocou sob a direção de um secretariado, liderado pelo cardeal Bea, diplomata jesuíta alemão. Depois abriu as linhas de comunicação com o mundo comunista, pondo fim à política de “isolamento santo”. Por fim, deflagrou um processo de democratização dentro da Igreja, convocando um concílio geral.⁴²

A carta apostólica convocando o concílio analisou o momento pelo qual a Igreja Católica Apostólica Romana passava. Ela precisava se preparar para o tempo novo de uma humanidade que estava avançando no campo da técnica e da ciência, mas que decaía no campo do progresso moral: um mundo que se reorganizava prescindindo de Deus, uma humanidade mais voltada para os prazeres, a presença de um ateísmo militante. Isso tudo chama a responsabilidade da Igreja diante dos

⁴² JONHSON. *Op. cit.*, p. 616.

homens – uma Igreja fortalecida na unidade, revigorada intelectualmente, purificada, apta para os combates da fé.⁴³

Em 1961, na encíclica *Mater et magistra* (MM), João XXIII expôs o seu pensamento econômico e social. Em 1963, na encíclica *Pacem in terris* (PiT), seu pensamento sobre política nacional e internacional. Juntamente com a constituição pastoral *Gaudium et spes* (GS), de 1965, sobre a Igreja nos dias de hoje, esses documentos deram a direção para o catolicismo em todo o mundo, com importantes implicações no cenário político mundial nos anos que vão do Concílio Vaticano II até o papado de João Paulo II.

Com a *Mater et magistra* o pensamento católico avançou na reflexão sobre as desigualdades econômicas. A Igreja começou a estabelecer princípios sobre o desenvolvimento justo. Para João XXIII, o princípio da subsidiariedade deveria ser aplicado também na ordem internacional, e há uma grande preocupação com as desigualdades também na mesma nação:

Em alguns desses países, a abundância e o luxo desenfreado de uns poucos privilegiados contrasta, de maneira estridente e ofensiva, com as condições de mal-estar extremo da maioria.⁴⁴

A MM definiu que o propósito da economia nacional era a *real e eficaz distribuição* dos bens e que esta era a verdadeira riqueza econômica de um povo, de tal forma que a melhoria da população fosse o objetivo da política econômica. Essa encíclica expôs um programa de governo que não apresenta grande distância dos objetivos propostos pela esquerda. O tom de defesa da propriedade, da ação do

⁴³ JOÃO XXIII. Constituição apostólica: *Humanae salutis*. Convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II [1961]. Disponível em:
<http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis_po.html>. Acesso em: 16 jan. 2006.

⁴⁴ JOÃO XXIII. Encíclica: *Mater et Magistra*. Art. 69. Disponível em:
<http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_po.html>. Acesso em: 16 jan. 2006.

Estado no sentido de impedir as greves, da conciliação entre trabalho e capital, da obrigação do patrão em ser guardião da virtude do trabalhador, foi repensado em termos de redistribuição de renda,⁴⁵ melhoria das condições de vida dos trabalhadores como finalidade da economia,⁴⁶ participação na propriedade das empresas,⁴⁷ ação do Estado como garantidor da justiça e da igualdade.⁴⁸ E nesse documento João XXIII ainda manifestou a opção produtiva que deveria ser defendida pela Igreja:

Devem-se conservar e promover, de harmonia com o bem comum e conforme as possibilidades técnicas, a empresa artesanal, a exploração agrícola familiar, e também a empresa cooperativista, como integração das duas precedentes.⁴⁹

Com relação à condição do trabalhador, a Igreja defendeu a participação ativa na vida das empresas.⁵⁰ A empresa deve ser pensada como uma comunidade de pessoas, o trabalhador não deve ser reduzido a um simples executor, garantindo-se a possibilidade de ele contribuir com a sua experiência. E ele deve ter a oportunidade de se instruir e aperfeiçoar.⁵¹ A *MM* propôs o aumento dos anos da educação de base e da formação profissional como um modo de melhorar a condição do trabalhador; a participação do trabalhador em organismos nacionais e internacionais que definem políticas públicas e econômicas que interferem na sua vida. Além disso, essa encíclica demonstrou apreço pela formação da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

⁴⁵ *Idem, ibidem*, Art. 71.

⁴⁶ *Idem, ibidem*, Art. 74.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, Art. 77.

⁴⁸ *Idem, ibidem*, Art. 79.

⁴⁹ *Idem, ibidem*, Art. 85.

⁵⁰ *Idem, ibidem*, Art. 92.

⁵¹ *Idem, ibidem*, Art. 94.

A propriedade privada teve sua função redefinida pela *MM*, pois para João XXIII não bastava reafirmar o direito de propriedade como um direito natural que a Igreja apóia: *era necessário ainda insistir para que ela se difundisse efetivamente entre todas as classes sociais*.⁵² Com essa proposição, a *MM* defendeu a propriedade, por mínima que seja, como um direito do trabalhador, principalmente a propriedade agrícola.⁵³ Assim, de forma oficial e doutrinária, a Igreja apoiou a reforma agrária, um dos grandes temas discutidos em várias partes do mundo.

Também foi uma proposição nova a defesa da posse de empresas públicas produtivas pelo Estado, que deveria agir de forma subsidiária, não impedindo a ação da iniciativa privada.⁵⁴ A proposta econômica da *MM* implicou a proteção e o incentivo ao setor agrícola, preconizando uma política de incentivo fiscal, juros convenientes, defesa de preços, seguros agrícolas e previdenciários para o agricultor e sua família, e a implementação de infra-estrutura, bem como cooperativismo.⁵⁵

Sobre a desigualdade entre os povos, esse documento defendeu relações de colaboração ativa e multiforme que permitissem e favorecessem o movimento de bens, capitais e homens, com o fim de eliminar as desigualdades.⁵⁶ Diante da necessidade de cooperação e ajuda entre as nações, deveria prevalecer o espírito de não-intervenção em assuntos internos e negação de novas formas de colonialismo – como o econômico, um perigo para a paz mundial.

Para João XXIII, a Igreja deveria atuar na direção do progresso dos povos e para isso ele convocou as associações e organizações leigas para que

⁵² *Idem, ibidem*, Art. 113.

⁵³ *Idem, ibidem*, Art. 114.

⁵⁴ *Idem, ibidem*, Art. 16.

⁵⁵ *Idem, ibidem*, Art. 122-45.

⁵⁶ *Idem, ibidem*, Art. 154.

promovessem a doutrina social da Igreja (DSI). Estabeleceu o método ver-julgar-agir como aquele que deveria ser utilizado pelos leigos na sua ação transformadora.⁵⁷

Com a *Pacem in terris*⁵⁸ ele estabeleceu as diretrizes da política internacional na perspectiva da Igreja. A *PiT* analisou o momento em que vivia o mundo no auge da Guerra Fria (1963).⁵⁹ A nova ordem mundial surgida do pós-guerra não trouxe a paz esperada e por isso a Igreja declarou que a paz no mundo deveria seguir a ordenação divina exposta na *PiT*. A convivência humana partiu de uma filosofia personalista em que o respeito aos direitos da pessoa era a base para a paz. Os direitos da pessoa reconhecidos pela Igreja seguiram o padrão da Declaração dos Direitos Humanos proclamados pelas Organizações das Nações Unidas (ONU) em 1948.

João XXIII relativizou o conceito de *autoridade*, possibilitando a resistência quando os governantes fossem contra a *ordem moral*⁶⁰ e declarou que o fato de a autoridade vir de Deus não é incompatível com o regime democrático.⁶¹ Defendeu que o objetivo da ação pública é o bem comum:

Todo o cidadão e todos os grupos intermediários devem contribuir para o bem comum. Disto se segue, antes de mais nada, que devem ajustar os próprios interesses às necessidades dos outros, empregando bens e serviços na direção indicada pelos governantes, dentro das normas da justiça e na devida forma e limites da competência. Quer isso dizer que os respectivos atos da autoridade civil não só devem ser formalmente corretos, mas também de conteúdo tal que de fato representem o bem comum, ou a ele possam encaminhar.⁶²

⁵⁷ *Idem, ibidem*, Art. 235.

⁵⁸ JOÃO XXIII. Encíclica: *Pacem in terris* [1963]. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_po.html>. Acesso em: 16 jan. 2006.

⁵⁹ A crise dos mísseis em Cuba ocorreu em outubro de 1962.

⁶⁰ JOÃO XXIII. *Op. cit.*, Art. 51.

⁶¹ *Idem, ibidem*, Art. 52.

⁶² *Idem, ibidem*, Art. 53.

Na *PiT*, João XXIII também defendeu a participação política dos cidadãos, o Estado de direito e a ordem constitucional – por meio da qual as autoridades deveriam ser designadas.⁶³ Com a proposta de uma nova ordem mundial, condenou a corrida armamentista preconizando uma relação baseada na confiança entre os povos. Para se alcançar o bem comum mundial, relativizou o conceito de *nação* e estabeleceu a pessoa humana como objetivo das nações.

Para efeito deste trabalho, é importante ressaltar o apelo final da *PiT*, nas diretrizes pastorais, convidando todos os cristãos e os membros de outras religiões a se imanarem no objetivo da paz.

As linhas doutrinárias aqui traçadas brotam da própria natureza das coisas e, às mais das vezes, pertencem à esfera do direito natural. *A aplicação delas oferece, por conseguinte, aos católicos vasto campo de colaboração tanto com cristãos separados desta sé apostólica, como com pessoas sem nenhuma fé cristã, nas quais, no entanto, está presente a luz da razão e operante a honradez natural.*⁶⁴

A colaboração proposta pelo papa serviu como senha para uma maior aproximação entre católicos e protestantes do mundo inteiro. Contudo, os avanços na DSI não acabaram no pontificado de João XXIII: o Concílio Vaticano II, sua obra máxima, continuou avançando no que diz respeito à participação social – João XXIII morreu antes de terminar o concílio e Paulo VI, seu sucessor, deu continuidade ao processo de abertura e modernização da Igreja.

A doutrina social está presente em três documentos do concílio: A constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual (*Gaudium et spes*, 1965), o decreto sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis humanae*, 1965) e o decreto sobre os meios de comunicação social (*Inter mirifica*, 1963). Exequiel Gutiérrez resumiu a contribuição do Concílio Vaticano II para a doutrina social da Igreja nos seguintes pontos:

⁶³ *Idem, ibidem*, Art. 79.

⁶⁴ *Idem, ibidem*, Art. 156, grifos nossos.

a) Um espírito de *solidariedade universal*; b) uma consciência de que a missão religiosa da Igreja pode iluminar com seu ensino social a convivência humana e empreender as ações de serviço que os sinais do tempo reclamam; c) o reconhecimento da legítima autonomia das realidades temporais acabou de forma definitiva com o clericalismo e reconheceu a maioria do mundo; d) o direito do homem à liberdade religiosa; e) a Igreja saúda os meios de comunicação como um instrumento maravilhoso para que a Igreja realize o que constitui a sua sorte e vocação a evangelização de toda criatura.⁶⁵

Paulo VI assumiu o pontificado em junho de 1963 e a ele coube implementar as decisões do Concílio Vaticano II. A política eclesiástica do novo papa se desenvolveu a partir da influência da teologia francesa, com Jacques Maritain, Henri de Lubac e Yves Congar. Seu programa pastoral estava articulado a partir das idéias de consciência, renovação e diálogo.⁶⁶

Com maior autonomia das conferências regionais do episcopado, surgiram novas propostas pastorais e teológicas como desdobramento do Concílio Vaticano II, e foi no pontificado de Paulo VI que a teologia da libertação (TdL) se tornou a mais importante e polêmica contribuição teológica da América Latina para o pensamento social católico. Em 1968, em Medellín, a Conferência Episcopal da América Latina (Celam) se reuniu e declarou a sua *opção preferencial pelos pobres*, a qual se tornou a palavra de ordem da Igreja Católica Apostólica Romana na América Latina. De forma especial, essa palavra de ordem era a Teologia da Libertação.

Paulo VI ainda contribuiu de forma significativa para o diálogo ecumênico visitando o patriarca Atenágoras, da Igreja Ortodoxa Grega, assim aproximando as igrejas do Ocidente e do Oriente. Também foi no seu pontificado que nasceu a Pontifícia Comissão de Justiça e Paz, mediante o motu próprio *Catholicam Christi Ecclesiam*, de 6 de janeiro de 1967.⁶⁷

⁶⁵ GUTIERREZ, Exequiel R. *De Leão XIII a João Paulo II: cem anos de doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 54-57.

⁶⁶ *Idem, ibidem*, p. 60.

⁶⁷ *Idem, ibidem*, p. 63.

Entre os seus pronunciamentos sociais, Paulo VI expediu a encíclica *Populorum progressio* (1967), que tratou do progresso dos povos. Nela, convocou os católicos para a realização da tarefa histórica da civilização do amor. Para Paulo VI, o desenvolvimento tem que abarcar todas as dimensões do homem e alcançar todas as pessoas: “O desenvolvimento é o novo nome da paz.”⁶⁸

Em 1978, o pontificado foi assumido por Karol Wojtila com o nome de João Paulo II. No seu pontificado, a Igreja Católica Apostólica Romana vivenciou avanços e recuos em relação a sua doutrina social. A década de 1980 marcou o conflito entre a Sé de Roma e as tendências modernizantes da Igreja, principalmente na América Latina, onde a teologia da libertação tinha se tornado a maior expressão.

O trato da questão social no século XX fez com que os católicos e os protestantes se aproximassem em um projeto no qual as duas tendências identificavam uma proposta de civilização comum. Isso ocorreu porque o comunismo surgiu nesse momento histórico como um perigo real para as igrejas.

1.3. O DESENVOLVIMENTO DA ALTERNATIVA PROTESTANTE

A Reforma não teve uma unidade. Além das três grandes forças reformadoras – o luteranismo, o calvinismo e o anglicanismo – vários outros pequenos movimentos reformistas se espalharam pela Europa. No geral, eram mais radicais⁶⁹ nas suas propostas. Como foram diversos e menores na sua influência, podemos agrupá-los para uma análise geral, embora reconhecendo que tiveram particularidades.

Um tratamento dos reformadores radicais ou anabatistas torna-se complicado devido as suas origens, líderes e concepções de Reforma heterogêneas. Sob os rótulos recém-citados, foram sendo amontoados indiscriminadamente grupos e pessoas bastante discrepantes, como, por

⁶⁸ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Op. cit.*, p. 66.

⁶⁹ Uso o termo radical para designar esses movimentos seguindo: LINDBERG, C. *As reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 238.

exemplo, os profetas de Zwickau, que aparentemente rejeitavam o batismo infantil e que deram início aos distúrbios ocorridos em Wittenberg em 1521-22; Karlstadt; Müntzer, que conclamou à execução dos ímpios; os líderes igualmente ou talvez mais disruptivos que assumiram o controle da cidade de Münster em 1534-35 e nela precipitaram um desastre sangrento; os dissidentes de Zurique que eram um espinho na carne de Zwinglio; e homens como Menno Simons, cujos herdeiros formam a igreja pacifista dos menonitas, ainda hoje existente.⁷⁰

Troeltsch tipificou esses movimentos como seitas.⁷¹ Suas características eram a formação de comunidades por meio de livre adesão, batizando apenas pessoas adultas; a disciplina eclesiástica com o objetivo da formação de uma igreja pura; a não-aceitação da doutrina dos sacramentos; a ênfase na formação de uma “comunidade de santos”. Na prática, a santidade deveria se manifestar como um afastamento das coisas do mundo e por isso o desprezo dos radicais pelo Estado, as posições oficiais, a lei, a guerra. Para muitos, o sofrimento era tido como um modo de manifestar a Cruz de Cristo. Viviam de forma comunitária, atendiam aos pobres e viviam do seu trabalho. Na busca de estabelecer padrões de vida comunitários, acabaram participando de movimentos revolucionários, pensando assim estabelecer o reino milenar de Cristo na terra.

Os agrupamentos religiosos acima citados foram perseguidos tanto pelos protestantes quanto pelos católicos e muitos acabaram emigrando e se refugiando em lugares onde havia relativa tolerância, como os Países Baixos e a Inglaterra, e posteriormente os Estados Unidos. Na Holanda e na Inglaterra, esses agrupamentos sofreram a influência dos calvinistas – vários conceitos calvinistas foram aceitos por alguns desses grupos, principalmente o conceito de *predestinação*. Na Inglaterra, o movimento da reforma radical adquiriu outra feição na mistura entre igrejas independentes e calvinismo, formando o movimento puritano.

A Inglaterra sofreu profundas transformações com o movimento conhecido como Revolução Puritana (1640-1660), composto por presbiterianos, setores da

⁷⁰ *Idem, ibidem*, p. 239.

⁷¹ TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian churches*. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1960.

Igreja Anglicana, *levellers*, *diggers*, membros da Quinta Monarquia, Batistas, brownistas, quacres e outros agrupamentos. Em certa medida, os acontecimentos que levaram à Revolução Puritana e o seu desenvolvimento deram o tom do pensamento social dos agrupamentos dissidentes que povoaram as novas colônias inglesas.

Trevor-Hoper identificou três estrangeiros como filósofos da Revolução Puritana: Samuel Hartlib, John Dury e Jan Amos Komensky (Comênio).

O primeiro era um refugiado da Prússia polonesa, oriundo de Elbing, que se exilou na Inglaterra depois da conquista de sua cidade pelos católicos. Dedicou-se a ajudar os refugiados protestantes da Polônia, da Boêmia e do Palatinado. Adepto das idéias filosóficas de Francis Bacon, acreditava fundamentalmente no conhecimento útil e para ele era possível a melhora da sociedade por meio da implementação dos desígnios públicos. Hartlib acreditava que podia começar com um modelo, uma experiência prática que se expandiria a seguir:

Tudo aquilo que pedia era cooperação. Essa cooperação podia ser alcançada [por meio] da união de todos os homens bons, reunidos num “colégio invisível” por meio de pactos religiosos e dedicando-se a empreendimentos coletivos. Esses homens deviam melhorar a agricultura, ensinar línguas, encorajar as invenções, compilar estatísticas, educar os peles-vermelhas, os irlandeses, os pobres, aconselhar os servidores domésticos, acolher-converter talvez – os judeus, interpretar o Apocalipse.⁷²

Filho de um pastor escocês, John Dury era defensor de uma unidade protestante e da intervenção inglesa contra o catolicismo. Viajou pela Europa fazendo propaganda das suas idéias, imaginando que a única forma de o protestantismo ser vitorioso contra os ataques da Contra-reforma seria a unidade.

As idéias de progresso da sociedade e da unidade protestante seriam complementadas pela idéia de educação como instrumento para se alcançar esses objetivos. Foi com Comênio, pastor da igreja hussita, que os puritanos ingleses,

⁷² TREVOR-HOPER, H.R. *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa/Rio de Janeiro: Presença/Martins Fontes, 1981, p. 186.

ligados ao partido rural, encontraram o seu filósofo da educação. Conhecido como “pai da pedagogia”, Comênio defendia que é por meio da educação que as populações conhecerão a verdade. Ele foi convidado para implementar a reforma educacional na Inglaterra por John Pyn, líder da Câmara dos Comuns, mas por causa da guerra civil acabou indo embora da ilha. O período de vazio de autoridade vivido com a guerra civil só teve fim com o protetorado de Oliver Cromwell, que acolheu parte das idéias acima descritas. Com a restauração da monarquia, esse projeto de sociedade foi abandonado.⁷³

As idéias defendidas pelos puritanos foram introduzidas pelos colonos na América, pois nas colônias os diversos dissidentes da Igreja da Inglaterra encontraram espaço para fazer as suas experiências de uma sociedade-modelo. Um dado importante é que as colônias inglesas surgiram como iniciativas privadas. Segundo Johnson, elas se constituíam como um contrato individual e coletivo a fim de fundar um Estado eclesiástico:

“Nós, abaixo-assinados”, está escrito no Pacto do Mayflower, de 1620, “tendo empreendido, para glória de Deus, progresso da fé cristã e honra de nosso rei e país, uma viagem para a primeira colônia na parte da Virgínia, fazemos, por estes presentes, com o testemunho solene e mútuo de Deus e uns dos outros, um pacto solene e combinamos em um corpo político civil, para nossa melhor organização e preservação, e, portanto, dos fins supracitados.”⁷⁴

A trajetória dos colonos envolvidos no projeto de uma nação para a glória de Deus – o antigo sonho calvinista – levou a formulação de uma religiosidade civil que permeou o pensamento americano:

Algo, contudo, tinha de fornecer o mecanismo cultural por meio de que os milhões de imigrantes eram convertidos em americanos; e, acrescentou Spears, as escolas precisavam possuir alguma fundação espiritual. Assim como o Estado não era cristão, mas republicano, então o republicanismo deveria constituí-la. A solução era elegante, visto que, com efeito, a doutrina republicana era baseada na ética protestante e em seu consenso moral, o

⁷³ *Idem, ibidem*, p. 214.

⁷⁴ *Idem, ibidem*, p. 513.

que as escolas já ensinavam – os dois conceitos eram ou ficaram interligados. Dessa forma, o modo de vida americano começou a servir de credo funcional das escolas públicas, sendo gradualmente aceito como a filosofia social da educação estatal do país, posição que ocupa até hoje.⁷⁵

Outro aspecto notado por Johnson é a idéia da ação voluntária do indivíduo, que é um desdobramento das idéias de vocação e de sacerdócio universal – algo que, formulado por Martinho Lutero, era muito forte entre os independentes e os calvinistas. Essas idéias se tornaram o cerne da vida religiosa norte-americana, em meio à multiplicação de igrejas, movimentos e líderes religiosos:

Entretanto, o colapso da sociedade total cristã não levou a um recrudescimento do secularismo. Na América do Norte como um todo, a religião continuava sendo a dinâmica da sociedade e da história. A diferença era que o cristianismo, agora, havia se tornado um movimento voluntário, ou uma série de movimentos, deixando de ser uma estrutura compulsória. Foram esses movimentos que determinaram a forma do desenvolvimento constitucional e social do país.⁷⁶

No continente europeu, a Revolução Industrial estava transformando o antigo regime, começando com a Inglaterra, que logo depois da restauração viveu a Revolução Gloriosa, com a limitação do poder real e a adoção do parlamentarismo. Como consequência das transformações causadas pela Revolução Industrial, um grande contingente de trabalhadores foi se aglomerando nos grandes centros, sendo alvo da pregação metodista.

Eric Hobsbawm analisou o movimento metodista como conservador, anti-revolucionário, na medida em que defendia a retirada do mundo na sua proposta teológica. Contudo, Hobsbawm reconheceu o seu caráter social. Os metodistas caminharam em direção a uma posição de esquerda por causa das classes sociais para as quais direcionaram a sua mensagem:

⁷⁵ *Idem, ibidem*, p. 526.

⁷⁶ JOHNSON. *Op. cit.*, p. 517.

Elas se disseminavam mais prontamente entre os que ficavam entre os ricos e os poderosos de um lado e as massas da tradicional sociedade do outro: isto é, entre os que estavam a ponto de galgar os escalões da classe média ou de cair em um novo proletariado, e entre a massa indiscriminada de homens independentes e modestos. A orientação política fundamental de todas estas seitas inclinava-se em direção ao radicalismo jeffersoniano ou jacobino ou, pelo menos, em direção a um liberalismo moderado de classe média.⁷⁷

Rapidamente, o movimento metodista se espalhou pela Inglaterra e pelos Estados Unidos. O seu pensamento social foi fortemente influenciado pelo pietismo alemão e pelas idéias dos grupos dissidentes ingleses. O metodismo deu uma contribuição significativa na libertação dos escravos, na atividade filantrópica e em campanhas de moderação.

Em meados do século XIX, houve nos Estados Unidos um rápido crescimento daquilo que se chamou de *Evangelho social*. Para Latourette, o Evangelho social foi o desenvolvimento do sonho que trouxe para a América os independentes, os puritanos, os quacres e outras minorias cristãs – o sonho de edificar um mundo novo, uma sociedade cristã ideal.⁷⁸

O pensamento social se estendeu pelos Estados Unidos da América como uma espécie de reação cristã ao crescimento do capitalismo, que em certa medida desestruturava as antigas comunidades protestantes. A solução dada pelos movimentos avivalistas,⁷⁹ procurando a conversão individual, não dava conta dos grandes males sociais. Reformar apenas o indivíduo não bastava.

O principal teórico do movimento foi o pastor batista Walter Rauschenbusch (1861-1918). Dentre as suas obras, destacam-se *O cristianismo e a crise social* e *Uma teologia para o Evangelho social*. Ele foi pastor em uma região pobre na cidade de Nova York e depois professor no seminário de Rochester. Rauschenbusch

⁷⁷ HOBBSAWM. *A era das revoluções*, p. 249.

⁷⁸ LATOURETTE, K.S. *Historia del Cristianismo*. Vol. II. El Paso, Texas, E.U.A.: Casa Bautista de Publicaciones, 1959, p. 681.

⁷⁹ Houve diversos movimentos que procuraram “avivar” a igreja. O primeiro “despertamento” foi promovido pelos metodistas, sob a liderança de John Wesley, no final do século XVIII. Nos Estados Unidos da América, houve o avivamento liderado por Dwight Lyman Moody (1837-1899) e Charles Finney (1792-1875).

defendeu uma mudança na estrutura da sociedade, pois estava convencido de que a conversão de indivíduo a indivíduo ou a mera filantropia não resolveriam o problema social vivido naquele tempo.

A religião social, também, demanda arrependimento e fé: arrependimento pelos nossos pecados sociais; fé na possibilidade de uma nova ordem social. Enquanto o homem vê em nossa presente sociedade apenas uns poucos abusos inevitáveis e não reconhece o pecado e mal profundamente arraigado na própria constituição da presente ordem, ele ainda está em um estado de cegueira moral e sem convicção de pecado. Aqueles que crêem em uma ordem social melhor são freqüentemente advertidos de que eles não conhecem a pecaminosidade do coração humano. Eles poderiam legitimamente revidar a acusação em relação aos homens da escola evangélica.⁸⁰

A mensagem do Evangelho Social adquiriu muita popularidade nas igrejas dos Estados Unidos da América no início do século XX, e tornou-se uma preocupação efetiva com a grande depressão da década de 1930, quando a população de desempregados chegou a aproximadamente 15 milhões de pessoas.⁸¹ Diante da crise muitas igrejas fizeram a seguinte pergunta: Qual a responsabilidade da igreja diante dessa situação?

Enquanto a mensagem puritana se popularizou com a obra de John Bunyam (*O peregrino*) e a causa abolicionista com a obra de Harriet Elizabeth Stowe (*A cabana do pai Tomás*), a mensagem do Evangelho social ganhou grande popularidade com uma novela de Charles M. Sheldon (1857-1946): *Em seus passos que faria Jesus?* Ele foi pastor da Igreja Congregacional Central, em Topega, Kansas, e foi prolífico escritor, defensor do movimento do Evangelho social.

O Evangelho social levou centenas de pastores e milhares de leigos a um ativismo social de combate ao racismo, na defesa dos direitos dos trabalhadores e das mulheres, na luta contra o comércio de bebidas alcoólicas, pensando em uma

⁸⁰ RAUSCHENBUSCH, Walter. *Apud*, GONZÁLES, Justo. *Uma história do pensamento cristão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, v. 3, p. 389-90.

⁸¹ CHAFEE, Edmund B. *The Protestant Churches and the industrial Crisis*. Nova York: Mcmillan Company, 1933, p. 168.

sociedade mais justa e mais fraterna. Muitos seminários ajustaram os seus currículos enriquecendo-os com a análise social. Havia um apelo para uma ação tanto da igreja quanto do indivíduo, dentro do espírito do protestantismo americano do “chamado para fazer”. Chafee, por exemplo, relatou a experiência da Labor Temple, em Nova York, que foi a primeira igreja voltada para as condições e a organização dos trabalhadores nessa cidade, adotando como ação a organização dos trabalhadores e a melhoria da sua condição. Essa igreja foi fundada pelo pastor presbiteriano Charles Stelze.⁸²

Apesar da sua popularidade, o Evangelho social sofreu oposição dos grupos fundamentalistas, que surgiram na primeira metade do século XX nos Estados Unidos da América. Contudo, o Concílio Nacional das Igrejas dos Estados Unidos, em 1908, aprovou o seu credo social. Nesse credo, o concílio defendeu direitos de igualdade para os trabalhadores, direito ao trabalho, a proteção do trabalhador em momentos de crise, o direito à conciliação e a arbitragem dos litígios trabalhistas, a abolição da mão-de-obra infantil, a proteção do trabalhador no caso de acidente de trabalho e doença profissional, igualdade de direitos para as mulheres trabalhadoras, previdência para os trabalhadores idosos, redução da jornada de trabalho, melhores salários, descanso semanal.⁸³

As idéias defendidas pelo Evangelho social repercutiram em diversas partes do mundo por meio do movimento missionário norte-americano. Os protestantes norte-americanos adotavam a ideologia do “destino manifesto”, isto é, eles eram designados por Deus para levarem o Evangelho, e o modo de vida americano, a todos os países do mundo. Essa ideologia teve repercussão nas igrejas fundadas pelos missionários, nas quais ser protestante era adotar um modo de vida semelhante ao norte-americano.

⁸² *Idem, ibidem*, p. 186.

⁸³ SOCIAL CREED OF THE FEDERAL COUNCIL OF CHURCHES OF CHRIST IN THE U.S.A. [1908]. Disponível em <http://www.witherspoonsociety.org/2004/social_creed.htm>. Acesso em 10 jan. 2006.

O Evangelho social foi principalmente um movimento de leigos. Muitas das ações sociais foram levadas a efeito por associações interdenominacionais como a Associação Cristã de Moços (ACM). Visser't Hooft, o primeiro secretário geral do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), identificou as associações de leigos como um dos afluentes que levaram à formação do grande rio do ecumenismo. Desde a sua fundação, em 1844, as Associações Cristãs de Moços e as Associações Cristãs de Moças haviam formado uma grande rede espalhada pelo mundo. Em grande parte, os formadores do movimento ecumênico moderno foram dirigentes das ACMs:

No século XIX, os evangélicos reuniram-se com crescente prontidão em organismos inter-religiosos, tais como a ACM, as organizações de defesa da temperança, as uniões universitárias cristãs, as aulas bíblicas dos cruzados, as associações escolares e as sociedades para missões domésticas e no exterior, onde anglicanos, batistas, metodistas, presbiterianos, congregacionalistas e membros das igrejas independentes buscavam atingir objetivos específicos. Esses organismos aceitavam apenas cristãos “baseados na Bíblia”, adeptos de princípios evangélicos conservadores. Contudo, eram genuinamente ecumênicos porque, assim como atraíam membros de um universo religioso mais amplo, aceitavam pessoas com diferenças doutrinárias básicas.⁸⁴

John Mott, secretário da ACM norte-americana e fundador da Federação Mundial de Estudantes Cristãos (Fumec), presidiu a Conferência Missionária Ecumênica de Edimburgo, em 1910, considerada o marco inicial do movimento ecumênico. Em Edimburgo, foram gestadas três idéias de unidade para as igrejas.

- O Conselho Missionário Internacional (Comin) procurou dar uma unidade ao movimento missionário protestante. Foi organizado em 1920 com a participação das principais igrejas e juntas missionárias protestantes.
- O movimento Fé e Ordem (1916) foi criado pelo bispo episcopal Charles Henry Brent (1862-1929), de Nova York, com o objetivo de pensar a unidade orgânica das igrejas por meio do diálogo sobre as

⁸⁴ FERNANDEZ, F.; WILSON, A. D. *Reforma: o cristianismo e o mundo – 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 352.

questões doutrinárias. Fé e Ordem realizou a sua primeira conferência em Lausane, Suíça, em 1927.

- A proposta de unidade por meio de ações práticas foi defendida por Lars Oloff Jonathan Söderblom (1866-1931), arcebispo luterano de Upsala, fundador do movimento Vida e Trabalho (1925) e prêmio Nobel da Paz em 1930.

Posteriormente, esses movimentos foram incorporados ao Conselho Mundial de Igrejas.

As idéias de unidade repercutiam em todo o planeta por meio das diversas conferências mundiais organizadas por essas instituições internacionais. Nessas conferências, estava presente uma preocupação mundial com os problemas sociais, amadurecendo um pensamento social que permeava as ações missionárias protestantes. Essas idéias eram difundidas principalmente entre os jovens por meio dos escritórios das ACMs ou então da Fumec no mundo inteiro. Em um artigo na *Revista de Cultura Religiosa* (1925), Ernesto Then de Barros fala do trabalho social feito pelas ACMs na Alemanha:

Formou-se assim o organismo denominado Missão Interior, inteiramente independente da igreja oficial, sustentado por ofertas voluntárias e cujo fim era estabelecer uma rede de entidades para aliviar o sofrimento, combater a ignorância e a miséria, e levar o Evangelho a todas as classes da sociedade. [...] Entre as obras fundadas pela Missão Interior nesse primeiro período de sua existência conta-se a Associação Cristã de Moços, com o intuito de conservar entre os aprendizes um espírito de lealdade à Igreja depois de sua “confirmação”.⁸⁵

Em outro artigo, Then de Barros, um dos diretores da ACM no Brasil, escreveu sobre a diretriz ecumênica da Fumec como um exemplo a ser seguido:

O segundo princípio da Federação, continua o autor (que citamos textualmente) é a afirmação de seu caráter “interconfessional”. Não é

85 THENN DE BARROS, Ernesto. A.C.M. na Alemanha. *Revista de Cultura Religiosa*. São Paulo, Vol. IV – 1, jan.-mar. 1926, p. 88.

demasiado repetir, este grande movimento, cristão, universal, não visa ao “não-confessionalismo”, mas ao “inter-confessionalismo”, isto é, não pede que seus membros, pertencentes a diferentes confissões ou congregações, se deixem reduzir, por assim dizer a uniformidade, mas a união na diversidade. [...] depois de ter posto em prática este princípio durante muitos anos, a Federação, ao iniciar uma obra mais vasta em países católicos romanos ou gregos ortodoxos votou a seguinte resolução, há perto de 15 anos, no congresso de Constantinopla: “a Junta Geral deseja que a nenhum estudante, pertencente a qualquer confissão cristã, seja recusada a qualidade de membro ativo em qualquer agrupamento filiado à Federação...”⁸⁶

Em 1920, com a formação do Conselho Missionário Internacional (Comin), buscou-se a formulação de uma política social cristã que levasse em conta a situação das mudanças sociais que estavam ocorrendo na África e na Ásia. A Conferência de Edimburgo havia recomendado que, com a criação do Comin, fossem estudadas as implicações do crescimento do “industrialismo” e os problemas sociais na Ásia e na África. Assim Paul Abrecht relatou essas preocupações na Conferência do Comin em Jerusalém, em 1928:

En este encuentro, la discusión de los problemas originados en los cambios económicos y sociales de la iglesia para apreciar con franqueza los dañinos resultados de ciertos aspectos de la vida de Occidente sobre los pueblos del mundo no occidental. Se llamó la atención al perjuicio causado por los trabajos forzados en África; a la explotación del trabajo, especialmente de mujeres y niños, en los establecimientos textiles de Asia cuyos propietarios eran occidentales; a las responsabilidades del capital occidental al introducir técnicas industriales en una sociedad no tecnificada; a los males del prejuicio racial y el concepto de la superioridad blanca; al crecimiento del nacionalismo y al ansia de liberarse del control occidental.⁸⁷

O agrupamento protestante que começou a constituir as instituições embrionárias do movimento ecumênico detinha um otimismo quanto à possibilidade de redimir o homem e levá-lo ao progresso social. A missão cristã apresentava-se como projeto de civilização. A teologia do movimento refletia o idealismo cristão do Evangelho social. Discutiu-se o próprio caráter da missão da igreja colocando em

⁸⁶ THENN DE BARROS, Ernesto. A Federação Mundial de Associações Christãs de Estudantes. *Revista de Cultura Religiosa*. São Paulo, Vol III – 1, jan.-fev. 1925, p. 55.

⁸⁷ ABRECHT, Paul. *Las iglesias e los rápidos câmbios sociales*. México/Buenos Aires: Casa Unida de Publicaciones/Editorial La Aurora, 1963, p. 41.

pontos opostos os que defendiam a missão evangelística em contraposição àqueles que defendiam uma ação social cristã. No Comin, a reação à reflexão sobre as mudanças sociais fez com que esse tipo de estudo não prosperasse. A Segunda Guerra Mundial e as rápidas transformações ocorridas no pós-guerra levaram o Conselho Mundial de Igrejas (1948) a criar um departamento para estudar o papel da igreja em um mundo de rápidas transformações sociais.

O projeto de civilização desenvolvido nos meios protestantes no final do século XIX e começo do século XX contrastava com o projeto de neo-cristandade que começava a ser pensado nos meios católicos, como podemos observar nas controvérsias ocorridas entre protestantes e católicos no Brasil no início do século XX. Essa problemática foi assim colocada pelo reverendo Erasmo Braga (1877-1932) em 1927:

Estamos em uma hora histórica notável. Há, em execução um plano diabólico de criar nos povos de cultura latina uma mentalidade nacionalista que considere indissolivelmente ligados, como elementos de nosso patrimônio étnico, a glória da raça e sua subserviência ao Vaticano. Almejam de novo reconduzir os povos latinos à situação em que os lançou a Contra-reforma, criando entre nós e as raças nórdicas e anglo-saxônicas incompatibilidades psicológicas e sociais, com o fim de pôr empecilhos à obra missionária. Nessa situação devem as igrejas evangélicas indígenas, nacionais, por menos numerosas e por mais fracas que sejam, tomar uma posição de grande importância. Já na conferência de Jerusalém aparecerão as igrejas nascentes da América Latina, não como parte do empreendimento missionário, mas como núcleo das comunidades étnicas, radicadas na alma latina do novo continente. Nós, os evangélicos ibero-americanos, somos a célula viva de que renascerá a alma ibero-latina, para atingir os altos destinos de que foi despojada pela tragédia da Contra-reforma.⁸⁸

Paulatinamente, as igrejas protestantes deixaram de se manifestar nas questões sociais e começaram a adotar as posições defendidas pelas instituições ecumênicas como expressão do seu pensamento social. O projeto de civilização protestante já não considerava a hegemonia de uma determinada igreja.

⁸⁸ BRAGA, Erasmo. *Religião e cultura*. São Paulo: União Cultural Editora, 1944, p. 114.

Começaram a se constituir as instituições que falavam pelas igrejas evangélicas. Assim, as diversas igrejas protestantes brasileiras acabaram adotando uma posição semelhante nas controvérsias com o catolicismo.

2. ECUMENISMO: EMBATES TEÓRICOS E ENVOLVIMENTO SOCIAL NO BRASIL

No começo do século XX, havia uma clara distinção entre o pensamento católico e o pensamento protestante quanto ao projeto de civilização no Brasil. Na visão católica, a Igreja era a mola propulsora da reforma da sociedade. Já para os protestantes, era a obra do cristão na sua consciência vocacional que realizava essa reforma.

Para retomar a sua importância logo após a proclamação da República, a Igreja Católica Apostólica Romana fez um apelo à participação do laicato, no espírito da encíclica *Rerum novarum*. Por sua vez, o protestantismo brasileiro entendeu que o catolicismo era o responsável pelo atraso que o país vivia e defendeu para o Brasil o modelo norte-americano de progresso.

O projeto de civilização adotado pelos primeiros republicanos apresentava um ideário positivista que, no geral, trazia um caráter antecatólico, como vemos em posições tomadas na primeira constituição republicana, afetando os interesses da Igreja Católica Romana no Brasil.

Foi no processo de reconstrução do catolicismo que surgiram, entre católicos e protestantes, as controvérsias a respeito de um projeto de Brasil. Essas polêmicas tiveram como principais protagonistas o padre Júlio Maria e o pastor presbiteriano reverendo Álvaro Reis, o padre Leonel Franca e o pastor presbiteriano independente reverendo Eduardo Carlos Pereira.

2.1. CIVILIZAÇÃO COMO PROJETO CRISTÃO

No Brasil, o modelo civilizatório católico teve como elemento norteador um reencontro entre o catolicismo brasileiro e a sé romana. Durante o Império houve um forte movimento por uma igreja nacional, sem a influência do papa. Em terras brasileiras, a Igreja Católica Apostólica Romana vivia sob o regime do padroado, um direito da casa real portuguesa herdado pelos imperadores brasileiros.

O padroado brasileiro submetia a Igreja Católica Apostólica Romana à autoridade do Estado. Isso trouxe uma série de controvérsias e conflitos. Como na prática ela era uma extensão do Estado, a Igreja não tinha uma autonomia de ação, mas essa ligação lhe dava estabilidade e *status*.

Um exemplo dessa sujeição da Igreja pelo Estado foi a tentativa de supressão do celibato clerical. Em 1828, quando foi deputado, o padre Diogo Feijó (1784-1843, um dos regentes no período da minoridade de D. Pedro II) propôs o fim do celibato clerical, entendendo que a abolição do voto era direito da Assembléia Geral:

Demonstrada está a legitima autoridade da Assembléia Geral para estabelecer, revogar e dispensar os impedimentos do matrimônio, como verdadeiro contrato civil, privativa e exclusivamente sujeito ao poder temporal. Demonstrada está a necessidade da abolição do impedimento da ordem, por ser injusto, por ocasionar a imoralidade no clero, e no povo.¹

No período imperial, a Igreja lutou contra essa tutela do Estado. O fato mais importante nesse processo foi a Questão Religiosa, que envolveu D. Vital,² que se

¹ FEIJÓ, Diogo Antonio. *Demonstração da necessidade da abolição do celibato clerical pela Assembléia Geral do Brazil e da sua verdadeira e legítima competência nesta matéria*. São Paulo: Leroy King Bookwalter, tipographia King, 1887. Para maior comodidade da leitura nesta citação e em outras, procedemos a atualização da ortografia.

² A Questão Religiosa foi um reflexo do embate que acontecia na Europa entre a Maçonaria e a Igreja Católica Apostólica Romana. No Brasil, a condenação dos católicos que pertenciam à Maçonaria

tornou símbolo da luta pela liberdade da Igreja. Quando a República foi proclamada, já havia um desconforto entre a Igreja e o Império. A primeira posição da Igreja diante do novo regime foi de expectativa, seguida de uma condenação dos erros da República. Por meio de uma carta pastoral, os bispos condenaram

a) a obrigatoriedade do ato civil antes do casamento religioso; b) a plena laicização dos cemitérios; c) a inelegibilidade dos clérigos [sic]; d) o impedimento de os religiosos votarem nas eleições; e) a proibição do ensino religioso nas escolas públicas; f) a conservação das leis referentes aos bens de “mão morta”.³

O fim do padroado é saudado pelos bispos como um dos benefícios para a Igreja com o advento da República. Nesse momento, a Igreja Católica Apostólica Romana começou um processo de renovação a partir da idéia de recatolicização do Brasil. Para isso, era necessária uma ampla reforma na Igreja, buscando o modelo proposto pelo Vaticano. Um defensor da mudança de atitude da Igreja foi o padre Júlio Maria(1850-1916).

Ele propunha uma Igreja Católica voltada para o povo e foi um dos mais respeitados intelectuais católicos dos primeiros anos da República, ardente defensor da igreja *renovada*. Segundo Villaça, o padre Júlio Maria representava a voz de Leão XIII no Brasil:

Ida ao povo. Eis o que propõe Júlio Maria. Que a Igreja saia dos templos e sacristias e vá ao encontro da vida, das questões político-sociais, não para condenar, mas para conviver, para assumir, para compreender e amar. Trata-se de uma atitude de abertura, na linha de Leão XIII. E, pela primeira

levou a um incidente que envolveu D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda, e D. Antônio de Macedo, bispo do Pará: em 1874, D. Vital e D. Macedo foram presos por se recusarem a revogar a ordem de exclusão dos maçons das ordens terceiras e irmandades católicas. Eles se tornaram símbolos da resistência da Igreja diante do poder civil. Cf. VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1980.

³ PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO, *Apud*, RODRIGUES, Ana Maria Moog. *A Igreja na República*. Brasília: UnB, 1981, p. 5.

vez, na história do Brasil, se fazia ouvir uma tal voz, de analista social, de crítico, de pregador.⁴

Na visão do padre Júlio Maria, a Igreja Católica deveria entender o período republicano como um momento oportuno para a retomada de sua importância perdida no período monárquico e reencontro com o povo brasileiro. O polêmico Julio Maria percebeu que o seu tempo era de combate e demonstrou que os dois novos inimigos da fé católica eram o positivismo e o protestantismo:

Para que da parte do clero tanto pessimismo? A mocidade, no Brasil, é certo, está desviada dos caminhos retos da verdade para as veredas tortuosas do erro; mas, convenientemente instruída, ela não trocará a tradição histórica de nossa religião nacional pela mercadoria importada do estrangeiro, e já entre nós avariada, do positivismo.⁵

O projeto civilizador de Júlio Maria defendia uma reação católica, pois a crise brasileira não era de caráter político, mas moral, e nesse sentido a Igreja apresentava um papel importante na educação dos jovens e das elites. O clero não deveria ficar suspirando a perda dos subsídios estatais, mas renovar-se em um apostolado em direção ao povo – sair da sacristia. O modelo inspirador de Júlio Maria era o pensamento social da Igreja Católica alemã, um pensamento que se fortalecia cada vez mais, principalmente depois da publicação da *Rerum novarum* de Leão XIII.

Polemizou com o padre Júlio Maria o pastor presbiteriano reverendo Álvaro Reis. O padre defendia que o protestantismo era uma negação da religião, era o responsável pela degradação da sociedade:

O filosofismo protestante, apagando toda a influência do Espírito Santo, e substituindo-a pela rebeldia, a discórdia e o orgulho; enfraquecendo a religião, obliterando nos espíritos a noção do Evangelho, abalando nos

⁴ VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 72.

⁵ MARIA, Julio. *A Igreja e a República*. Brasília: UnB, 1981, p. 116.

corações o sentimento de humildade, tornou-se o maior dissolvente da hierarquia social... é preciso deixar, senhores, as nossas incoerências.⁶

O pequeno protestantismo brasileiro começava a aparecer como uma alternativa religiosa a agrupamentos anticlericais. Atacados pelo padre Júlio Maria, os protestantes responderam por meio da refutação escrita em 1908 pelo já respeitado reverendo Álvaro Reis, que pastoreou a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro por cerca de 25 anos. Os argumentos utilizados pelo reverendo refletem o discurso protestante da época sobre o papel da Igreja Católica no atraso do Brasil. Para Reis, o Brasil era um país atrasado por causa da sua formação religiosa e exemplo disso era a situação do ensino:

Onde medra, onde se propaga o catolicismo Evangélico ou Protestante, aí se multiplicam as escolas públicas e particulares de modo a se fazer luz nas inteligências que cultivam as ciências reveladas na grande Bíblia-natureza [...] Agora, onde medra o catolicismo papal, aí impera a ignorância, como, por exemplo, todas as repúblicas católicas romanas da América, onde a porcentagem chega a subir até uns... oitenta por cento de analfabetos!⁷

No ano em que morreu o padre Júlio Maria, aconteceu o Congresso de Ação Cristã do Panamá, que reuniu as missões protestantes que atuavam na América Latina. Participou dessa Conferência o reverendo Eduardo Carlos Pereira, fundador da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e na época pastor da Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo. Havia duas posições na conferência em relação ao modo como os protestantes deveriam entender o catolicismo na América Latina.

A primeira posição, defendida por missionários americanos, era a de que o catolicismo deveria ser visto como uma espécie de cristianismo inferior, que não tinha cumprido a missão civilizatória na América Latina.

⁶ MARIA, Júlio. Sexta Conferência da Assumpção, *apud* REIS, Álvaro. *As Conferências do Padre Júlio Maria: Refutação*. Rio de Janeiro: Typographia de G. Moraes & C., 1908, p. 4.

⁷ REIS, Álvaro. *As conferências do Padre Júlio Maria. Refutação*. Rio de Janeiro: Typographia de G. Moraes & C., 1908, p. 54.

A segunda, defendida por Pereira e outros, era a de que a Igreja Católica na América Latina deveria ser considerada no mesmo patamar do paganismo: era uma religião desvirtuada, pois já não tinha as características do cristianismo evangélico.

Em 1920, Pereira publicou *O problema religioso da América Latina*, defendendo a idéia de que a Igreja Católica era a responsável pelo atraso do povo brasileiro e propondo como alternativa o protestantismo nos moldes em que era professado nos Estados Unidos. Esse livro causou uma reação católica: o padre Leonel Franca escreveu uma refutação, levando à mais importante polêmica do começo do século XX entre protestantes e católicos. A qual explicitou os projetos civilizatórios dos dois agrupamentos: o catolicismo renovador e o nascente protestantismo brasileiro.

O catolicismo renovador teve no padre Júlio Maria um modelo: a sua proposta era tirar a Igreja Católica Apostólica Romana da letargia de logo após a Proclamação da República e retomar uma posição ativa diante da nova situação em que se encontrava. O seu pensamento foi compartilhado por uma nova geração de clérigos, dentre os quais D. Sebastião Leme (1882-1942).

D. Leme, o segundo cardeal brasileiro, foi o promotor da renovação do catolicismo brasileiro. Ele recebeu o barrete cardinalício em 1930 e iniciou uma série de ações que fortaleceram a Igreja Católica no Brasil. Foi incentivador da formação da Ação Católica no Brasil (ACB):

D. Leme acompanhou o desenvolvimento gradual da idéia da Ação Católica. O estatuto e as diretrizes para o conjunto coordenado de organizações católicas leigas que ele fundou em 1923, a Confederação Católica, foi de fato chamada Ação Católica. Em 1929 ele tinha formado um grupo de universitários em sua diocese, Ação Universitária Católica, e três anos mais tarde um movimento operário, a Confederação Operária Católica.⁸

⁸ KADT, Emanuel. *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003, p. 94.

Dom Leme contou com a colaboração de leigos da mais alta capacidade. Nesse tempo, a Ação Católica foi presidida por Alceu Amoroso Lima, que fazia parte do grupo de intelectuais católicos que participavam do Centro Dom Vital.

O desenvolvimento de associações geralmente ligadas a paróquias adquiriu outra dimensão com a Ação Católica. Os movimentos operários católicos começaram a receber o suporte de uma intelectualidade militante que – sob a liderança de Jackson de Figueiredo e, depois, de Alceu Amoroso Lima – reunia-se em torno da revista *A Ordem* (1921) e do Centro Dom Vital (1922). Tendo o auxílio desses dois instrumentos, a Igreja Católica Romana foi se politizando cada vez mais. Em 1932, com o apoio do cardeal D. Leme, Alceu Amoroso Lima criou a Liga Eleitoral Católica (LEC), com o objetivo de defender as posições da Igreja Católica junto à Assembléia Nacional Constituinte.

Nesse começo da República, houve uma luta para a Igreja Católica Romana se reafirmar junto à sociedade brasileira, buscando a formação de um clero de alto nível, escolas para educar as elites e, ao mesmo tempo, uma ação voltada para as camadas mais populares.

No espírito da *Rerum novarum*, a Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil retomou a ação nesse projeto de reforma eclesial e social: nem autoritário, nem liberal. O ideal era tornar-se uma Igreja mais próxima dos trabalhadores e também formadora das elites. Se no campo católico o projeto de nova sociedade foi pensado a partir do magistério eclesiástico, por meio de uma recatolização do povo brasileiro, no agrupamento protestante o projeto, ao contrário, propôs-se a uma descatolização do povo, conforme o pastor Eduardo Carlos Pereira: “Na depravação da religião e da moral tendes a história das desgraças latinas e a sina fatídica das repúblicas ibero-americanas. É o papismo a prostituição da religião, e o jesuitismo, a da moral.”⁹

⁹ PEREIRA, Eduardo Carlos, *apud* CASIMIRO, Arival Dias. *Sermões de Eduardo Carlos Pereira*. São Paulo: Socep, 2002, p. 13.

A polêmica entre o reverendo Pereira e o padre Franca mostrou a base dos dois projetos de civilização que concorreram nesse começo de século. Pereira escreveu a obra que desencadeou a polêmica. Devemos lembrar que ele já era um professor renomado quando escreveu *O problema religioso*. Foi ordenado pastor presbiteriano em 1881, pelo Presbitério do Rio de Janeiro. Tornou-se posteriormente pastor da Igreja Presbiteriana de São Paulo, e mais adiante, por desentendimentos com o Sínodo Presbiteriano, acabou formando uma dissidência: a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (Ipib). Conhecido como um homem de convicções fortes, desde cedo se envolveu com polêmicas. A sua primeira obra publicada foi em defesa do abolicionismo.

Em 1895, foi aprovado no concurso para professor de português no recém-criado Ginásio do Estado de São Paulo, onde também lecionou latim. Escreveu duas famosas gramáticas: *Gramática expositiva* (1907) e *Gramática histórica* (1916). Colaborou com *O Estado de S. Paulo*, *O Correio Paulistano* e a *Revista da Língua Portuguesa*. Apesar de ter entrado em conflito com os missionários americanos, Pereira tinha uma grande admiração pelos Estados Unidos da América. E formou uma das primeiras igrejas protestantes nacionais, a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, desvinculada das missões americanas.

Para Pereira, “o problema dos problemas é o problema religioso, que encerra o destino eterno do homem e o temporal da sociedade”.¹⁰ Nos seus quatro séculos de existência, a América Latina era o exemplo do fracasso do catolicismo romano em formar uma civilização desenvolvida. Os motivos para esse fracasso eram o credo sincrético do catolicismo e a incompatibilidade entre a democracia e o absolutismo da Igreja Católica. A solução era o protestantismo, que ele considerava o cristianismo puro, de conformidade com o que era ensinado pela Escritura. Condenava o fato de nas missas ser usado o latim, que ocultava ao povo as verdades do Evangelho. Perguntava Pereira na sua obra apologética: “Quem nos

¹⁰ PEREIRA, Eduardo Carlos. *O problema religioso na América Latina*. São Paulo: s/ed, 1920, p. 417.

reduziu a este estado? A raça? O clima? Não, por certo é inevitável a inferência de que o fator religioso entrou para isso com largo quinhão.”¹¹

Segundo Pereira, os valores formadores do Protestantismo são a liberdade, a tolerância, o progresso, a difusão da instrução pública, a moralidade superior, as instituições livres. Ele critica a educação dada pelos jesuítas no Brasil como causa do insucesso e da pobreza: “A ninguém é lícito, diante da teoria e dos fatos, desconhecer que os colégios jesuítas são o tótem moral e intelectual da mocidade.”¹²

Pereira fez uma pungente defesa do pan-americanismo, pois a solução para o Brasil era se aproximar da nação mais próspera do mundo e copiar o seu modelo de desenvolvimento, principalmente no que diz respeito à religião:

Dada a corrente imperialista no gigante do norte, e, sob seu influxo, a interpretação unilateral do monroísmo, não é certamente o meio de evitarmos futuras desgraças, assanhar o touro com a bandeira vermelha de um latinismo exclusivista; mas é antes estreitar os atuais laços de amizade, em pacto solene, em que seja codificado o direito internacional americano, assentada de modo formal, a interpretação bilateral da doutrina Monroe e erguido o tribunal da paz sobre o firme fundamento da arbitragem obrigatória. O que importa é completar o alfabeto continental pelo fraternal amplexo das duas raças, e erguer na América a estátua da liberdade com a legenda helvética: “Todos por um e um por todos.”¹³

O veemente ataque ao modelo civilizatório católico não ficou sem resposta. O jesuíta Leonel Franca, em seu livro *a Igreja, a Reforma e a civilização*, encarregou-se da tarefa de responder a Pereira.

Franca (1893-1948) era gaúcho de São Gabriel, cresceu em Salvador, na Bahia, e estudou no Colégio Anchieta, dos jesuítas, em Nova Friburgo, Rio de Janeiro. Ingressou na Companhia de Jesus em 1908. Em 1915, em Roma, recebeu a tonsura e as ordens menores, tornando-se sacerdote em 1923. Era um homem

¹¹ *Idem, ibidem*, p. 439.

¹² *Idem, ibidem*, p. 128.

¹³ PEREIRA, Eduardo Carlos. *Op.cit.*, p. 163-64.

doente, tendo recebido a extrema unção pela primeira vez em 1923, por causa de uma forte crise do coração. A doença fez com que ficasse residindo no Rio de Janeiro. Em 1931, foi nomeado para o Conselho Nacional de Educação. Em 1940, fundou a Universidade Católica do Rio de Janeiro e tornou-se o seu primeiro reitor. Filósofo consagrado, foi uma das mentes mais brilhantes do catolicismo brasileiro da primeira metade do século XX. Souza resumiu o pensamento do padre Franca:

O “mundo moderno” para Leonel Franca é mais um conceito espiritual e menos cronológico, pelo fato de que se trata de uma “crise” religiosa, onde constata-se uma certa despersonalização declarada pela incapacidade da razão racionalista de transcender-se; Nele relevam-se a concepção materialista da vida e a volatilização progressiva da idéia de Deus, culminando com a decadência dos costumes e a ausência de princípios para ordenar a atividade humana.¹⁴

Para Franca, o início da “crise” se encontrava na Reforma e no cartesianismo. Tem-se um mundo dividido e partido. A grande questão está na unidade da sociedade. O processo civilizatório católico é a construção do universal, enquanto o protestantismo partiu o mundo. Para ele, como para Pereira, o centro da controvérsia é o problema religioso. Ambos concordam que o verdadeiro cristianismo é o mentor do progresso dos povos. Mas qual é o verdadeiro cristianismo? Para Franca, é aquele professado pela Igreja Católica Apostólica Romana:

Aliás, todo o nervo da controvérsia entre católicos e protestantes reside numa questão fundamental, cuja solução definitiva decide o êxito da pendência multissecular. Onde se acha o verdadeiro cristianismo? Onde a igreja genuína fundada pelo salvador? Cristo instituiu um magistério vivo, infalível, autêntico, uma Igreja visível, hierárquica, indefectível, depositária incorruptível dos seus ensinamentos, encarregada de os transmitir, na sua pureza primitiva às gerações de todos os tempos? Ou, pelo contrário, quis o divino salvador que a sua doutrina, embalsamada nas letras mortas de um livro, flutuasse à mercê do arbítrio e das incertezas da interpretação individual; que, sem vínculo orgânico, sem harmonia de fé, sem unidade de moral, sem coesão de governo, se pulverizasse a sua Igreja, no decurso

¹⁴ SOUSA, José Neivaldo. *A razão moderna e o cristianismo: A psicologia da fé e a dinâmica da conversão na perspectiva do Padre Leonel Franca*. Dissertatio ad doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae, 1996, p. 25

dos tempos, em mil seitas contraditórias – vasto acervo de pedras que mais assemelhassem a montão ruinoso de sistemas humanos que à majestade harmônica de um templo divino?¹⁵

O padre Franca retomou o pensamento do padre Júlio Maria: o problema do Brasil não é o catolicismo e sim o pouco catolicismo. A República eliminou a influência religiosa na busca de um ideal de livre pensamento. O projeto de uma grande nação se construiria com a solidez moral que só o catolicismo pode dar. Por isso, era necessário que a instrução pública estivesse nas mãos da religião, para que o jovem fosse educado moral e civilmente. Os dirigentes do país deveriam viver de acordo com os *princípios eficazes da justiça e da abnegação social*:

A Igreja Católica é a grande educadora dos povos, a mãe venerável da nossa civilização, a sábia impulsora do progresso intelectual, moral e religioso das nações, a amiga sempre sincera da humanidade. Permanecer-lhe fiel é questão de consciência nacional. Saibamos amar o Brasil, com patriotismo sincero e esclarecido.¹⁶

A obra do padre Franca repercutiu entre os protestantes, recebeu diversas réplicas. Destacamos algumas. *Roma, a Igreja e o Anticristo* (1931), do reverendo Ernesto Luís de Oliveira. O reverendo Otoniel Motta, fundador da Associação Evangélica Beneficente, em São Paulo, usou o pseudônimo Frederico Hansen e escreveu diversos livretos em réplica ao livro do Padre Franca: *Lutero e o padre Leonel Franca*; *A defesa do padre Leonel Franca*; *Lutero, a Bíblia e o padre Leonel Franca*; *O papado e o padre Leonel Franca* (1933). O reverendo Lysâneas de Cerqueira Leite também escreveu uma réplica, com o título *Protestantismo e romanismo: resposta, ao pé da letra, à obra de Leonel Franca S.J. – a Igreja, a Reforma e a civilização*.

O padre Leonel Franca respondeu aos seus críticos em dois livros: *Catolicismo e protestantismo* (1933) e *O protestantismo no Brasil* (1938). As críticas

¹⁵ FRANCA, Leonel. *A Igreja, a Reforma e a civilização*. Rio de Janeiro: Agir, 1948, p. 9-10.

¹⁶ *Idem*, *ibidem*, p. 462.

do padre Franca ao projeto civilizador do protestantismo demonstraram a fragilidade do argumento protestante. O livro de Eduardo Carlos Pereira era pouco consistente em várias das teses defendidas, mas refletia o consenso do pensamento protestante brasileiro no início do século XX. O historiador Émile G. Léonard qualificou o livro de Pereira como sendo “um fraco livro de apologética pragmatista sem atingir o fundo religioso do problema”.¹⁷

A resposta de padre Franca provocou pelo menos duas atitudes no protestantismo brasileiro: o acirramento do anticatolicismo e a autocrítica do seu projeto civilizador (principalmente com relação à unidade evangélica), que o reverendo Epaminondas Amaral chamava de *magno problema*.¹⁸ Coloca-se aqui um problema para o projeto civilizador protestante, pois era inegável a necessidade de resolver a questão da unidade para se contrapor ao projeto renovador católico.

A crítica qualificada de Leonel Franca reforçou o argumento dos favoráveis a um protestantismo unificado com vistas ao desenvolvimento de um projeto civilizatório no Brasil. Para isso, os evangélicos organizaram ações de cooperação buscando prestar serviços à sociedade brasileira, principalmente nas áreas de saúde e assistência social.

Na década de 1930, já havia diversas denominações entre os protestantes e já era possível perceber uma contribuição desse agrupamento religioso ao desenvolvimento do Brasil. Em *A cultura brasileira*, Fernando de Azevedo escreveu sobre a influência protestante no Brasil, enumerando os seguintes aspectos da atuação dessas igrejas:

- a rápida expansão das diversas igrejas protestantes (Batista, Luterana, Presbiteriana e Metodista) estabelecidas no Brasil;

¹⁷ LEONARD, Emile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro: Estudo de eclesiologia e história social*. 2. edição. Rio de Janeiro/São Paulo: Juerp/Aste 1981, p. 214.

¹⁸ AMARAL, Epaminondas Melo do. *Magno problema*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1934.

- a paixão pela liberdade e a leitura da Bíblia como meio de desenvolvimento espiritual;
- a inovação pedagógica com os colégios americanos;
- a fundação dos grandes colégios (Mackenzie, em São Paulo; Instituto Granbery, em Juiz de Fora; o Instituto Gamon, em Lavras; e os ginásios evangélicos da Bahia e de Pernambuco);
- o incentivo à literatura didática (as gramáticas de Júlio Ribeiro e Eduardo Carlos Pereira, a aritmética e a álgebra de Trajano, as obras de Otoniel Mota e os livros de leitura de Erasmo Braga);
- e a difusão do ensino popular pelo sistema de escolas dominicais.

À medida que se multiplicam os seus adeptos pelo trabalho pastoral, em que se destacam figuras de relevo, como Álvaro Reis (1896 [sic]-1925) e Erasmo Braga (1877-1930), o protestantismo desenvolve e alarga a sua atividade social, mais de um século, mas já unificada por meio de uma Confederação que representa oficialmente o protestantismo no Brasil, a obra missionária de suas igrejas, consolidada nos principais centros urbanos, expande-se sobretudo nos Estados do sul (Santa Catarina e Rio Grande) graças à influência de colônias estrangeiras, e, como é fácil de compreender, com mais vigor nas zonas novas do que nas velhas cidades tradicionalmente católicas.¹⁹

Nesse sucinto levantamento da contribuição protestante no Brasil, já podemos perceber o diferencial desses agrupamentos religiosos na proposta para a reforma social. O protestantismo brasileiro defendia um modelo americano de progresso para o país, o que se percebe por meio das obras dos pastores brasileiros e dos documentos dos congressos latino-americanos que reuniram as igrejas protestantes da América Latina.

Bastian sustentou que a ideologia missionária defendia a política conhecida como pan-americanismo, proposta por Monroe. As modernas missões protestantes para a América Latina iniciaram a sua ação no começo do século XIX e se

¹⁹ AZEVEDO, Fernando. *A cultura brasileira: Introdução ao estudo da cultura no Brasil*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963, p. 265-66. Azevedo se enganou quanto ao ano de nascimento de Álvaro Reis (1864).

intensificaram na segunda metade desse século. Associaram-se aos agrupamentos mais liberais e anticlericais nos diversos países. No Brasil, quando da Questão Religiosa, apoiaram os maçons contra a Igreja Católica, no caso de D. Vital.²⁰ E receberam com satisfação a Proclamação da República:

Ao iniciar seu relatório de 1890 a mesa Administrativa da Igreja Presbiteriana do Rio, presidida pelo rev. Antonio Trajano, afirma que esse ano havia sido de bênção “para a causa de Cristo porque foi decretada pelo benemérito Governo Provisório a separação da igreja do estado e desta sorte concedida às igrejas plena liberdade para anunciarem o glorioso Evangelho como e onde quiserem. Por este motivo devem dar mil graças ao Todo-poderoso e aproveitar a oportunidade para adiantarmos seu Reino.”²¹

Para Bastian, na América Latina o protestantismo só conseguiu entrar nos países onde havia certo anticatolicismo. A primeira instituição era a igreja local, cuja atividade se baseava no culto dominical e na participação dos recém convertidos nas diversas sociedades internas das igrejas, como escola dominical, associações de jovens, de homens, mulheres, e outras associações. A segunda instituição-chave era a escola, geralmente construída ao lado do templo:

Ela (a escola) fez do pastor metodista ou presbiteriano recém convertido um mestre-escola, um difusor dos “valores modernos ligados a pregação do evangelho”, entre os quais se contava o esporte. Assim, no México em 1885, já se contavam 80 escolas primárias com cerca de 3000 alunos onde 15 anos antes não havia nenhuma igreja evangélica.²²

O protestantismo latino-americano não contava com o apoio governamental e por causa disso restaram duas alternativas:

²⁰ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1980.

²¹ RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira: 1889-1930*. São Paulo: O Semeador, 1991, p. XIII.

²² BASTIAN, Jean Pierre. *Breve Historia del Protestantismo en América Latina*. México: Casa Bautista de Publicaciones, 1986, p. 103.

- dependência dos recursos das missões; ou
- a busca do desenvolvimento autóctone.

No Brasil, os protestantes adotaram o sistema de “sociedades” para implementarem os seus projetos, que nem sempre eram ligados às igrejas diretamente. O exemplo clássico foi a formação do Hospital Evangélico de São Paulo, capitaneada pelo reverendo Eduardo Carlos Pereira, que convocou os membros de diversas igrejas para formarem uma sociedade, como relata Themudo Lessa:

Em 1890 agitava-se em São Paulo a idéia da construção de um hospital evangélico. Em meados de abril, num dos salões da Escola Americana houve uma reunião de membros da Igreja Presbiteriana de São Paulo. Foi apresentado um plano criando a Sociedade Evangélica para a manutenção de um hospital. Da direção deveriam fazer parte seis membros em plena comunhão com a dita Igreja. Foram determinadas varias categorias de sócios. Foi criada uma comissão para angariar sócios e constituir a sociedade, composta das seguintes pessoas: Dr. Horacio Lane, Rev. E. C. Pereira, Manoel da Costa, Miss Kuhl e D. Maria Paes de Barros.²³

Outro exemplo foi a Associação Evangélica Beneficente (AEB), criada em 1928, pelo reverendo Otoniel de Campos Mota, com o objetivo de fundar uma vila para o atendimento de tuberculosos em São José dos Campos. E outras associações semelhantes foram criadas em outras partes do Brasil.

Seguindo ainda a percepção de Azevedo, foi no campo educacional que a visão social protestante se manifestou de forma mais intensa. Luteranos, presbiterianos, metodistas e batistas, entre outros, fundaram escolas em toda a América Latina com o objetivo de converter por meio de uma visão educacional progressista. O relatório do missionário americano reverendo Blackford ilustra essa maneira de pensar:

²³ LESSA, Vicente Themudo. *Anaes da 1.ª Igreja Presbyteriana de São Paulo*. São Paulo: Edição da Igreja Presbyteriana de São Paulo, 1938, p. 357. O Hospital Evangélico de São Paulo tornou-se o Hospital Samaritano, que não mantém vínculos eclesiásticos .

[...] As escolas são indispensáveis, onde forem instaladas igrejas. Em Rio Claro há um grande externato. Em Brotas e em vários pontos dentro dos limites daquela congregação, também em Rio Novo, e, talvez, em muitos outros lugares, têm sido organizadas escolas, algumas das quais já vêm funcionando satisfatoriamente há vários anos; e algumas já quase se mantêm.²⁴

Contudo, foi no Congresso de Ação Cristã na América Latina, realizado no Panamá, que a ação protestante adquiriu o seu contorno. Todas as missões que atuavam no continente foram convocadas a participar com o objetivo de dar unidade ao protestantismo latino-americano. Longuini Neto analisou que esse congresso teve um aspecto negativo para o desenvolvimento do protestantismo no continente, pois houve uma significativa influência americana e se definiu um programa a partir de uma análise equivocada dos problemas latino-americanos:

O Congresso do Panamá, equivocado em suas análises e propostas, lança o protestantismo latino-americano num novo projeto baseado em um diagnóstico que não contemplava diretamente a América Latina e, sim os países da África e da Ásia considerados não-cristãos. Como resultados temos antigos problemas que não foram resolvidos até hoje, por exemplo a relação com o catolicismo. Isso explica também a tensão existente entre as duas principais correntes do protestantismo latino-americano, pelo menos até 1969: uma mais comprometida com as questões sociais e com as organizações ecumênicas; e a outra, mais eclesiástica e com certas reservas ao envolvimento dos cristãos com a sociedade.²⁵

Essa visão negativa de Longuini Neto se referia à justificativa feita por Robert Speer, então presidente do Comitê para a Cooperação na América Latina, do porquê de se enviar missionários para um continente considerado cristão pela Conferência Ecumênica de Edimburgo (1910), evangelizado pela Igreja Católica Romana:²⁶ Speer avaliou que essa igreja não havia realizado a sua missão

²⁴ BLACKFORD, A.L., *apud* RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981, p. 312.

²⁵ LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão: Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002, p. 95.

²⁶ A Conferência Ecumênica de Edimburgo (1910) foi um congresso mundial de sociedades missionárias que procurou dar diretrizes para as ações missionárias protestantes no mundo inteiro. Uma das suas decisões foi declarar a América Latina como continente cristão, evangelizado pelos católicos. Essa decisão recebeu o voto de protesto dos missionários americanos e representantes

civilizadora na América Latina. No Congresso do Panamá, foram os latino-americanos os defensores das posições mais anticatólicas. Eduardo Carlos Pereira, pastor da Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, defendeu a posição de que o Congresso deveria declarar que a Igreja Católica não era uma igreja cristã. Sua tese foi rejeitada e o Congresso preferiu a opção de evitar o confronto com o catolicismo, o que desagradou os latino-americanos.²⁷

A hipótese de que o movimento ecumênico teve como principal motivação a reação das igrejas cristãs ao problema da pobreza sistêmica surgida no capitalismo ganha força nos argumentos utilizados pelos defensores da unidade – pelo menos no caso brasileiro. Os primeiros a pensarem a unidade evangélica no Brasil atuaram nas organizações que surgiram do Congresso do Panamá e o principal nome brasileiro foi o do reverendo Erasmo Braga, seguido do reverendo Epaminondas Melo do Amaral.

O Congresso do Panamá foi convocado pelo Comitê de Cooperação para a América Latina (CCLA), um organismo de cooperação que surgiu ligado à Conferência Missionária dos Estados Unidos. O CCLA foi formado em 1913 e escolheu como seu secretário executivo o reverendo Samuel Guy Inman, que havia sido missionário da Igreja dos Discípulos de Cristo no México. Nessa reunião de 1913, foi aprovado um plano de ação missionária conhecido como Plano Cincinnatti.

O CCLA convocou as diversas igrejas e juntas missionárias para se reunirem em 1916, na cidade do Panamá, com o fim de unificarem a estratégia missionária para o continente latino-americano. Na análise feita pelo Congresso do Panamá, os problemas sociopolíticos foram considerados os mais importantes a serem enfrentados pela propaganda evangélica, principalmente o materialismo e o agnosticismo dos dirigentes. A avaliação era que os princípios regeneradores de um

da América Latina. Em reação a Edimburgo, foi convocado o Congresso do Panamá, reunindo as missões que atuavam na América Latina. Cf. BASTIAN, Jean Pierre. *Op. cit.*, p. 112-13.

²⁷ RIBEIRO, Boanerges. *Igreja evangélica e República brasileira: 1889-1930*. São Paulo: O Semeador, 1991, p. 173.

cristianismo pessoal produziram uma transformação do continente. Na avaliação de Bastian, o Congresso do Panamá impulsionou o movimento evangélico na América Latina:

Sin duda alguna el congreso impulso el arranque de um movimiento evangélico continental que marcó los principios de uma obra protestante com conciencia de su finalidad. Se trataba de “alcanzar” ya no solamente a los pobres sino también a las classes dirigentes, de propiciar uma evangelizacion de los indígenas y de responder al reto de “la revolución industrial que se aproxima a América Latina” com um evangelio social, de abrir um espacio para la mujer em la sociedad y de desarrollar iglesias auto sostenidas com um liderasgo nacional.²⁸

As idéias políticas dos missionários defendidas no Congresso do Panamá falavam de um “progresso” que só se poderia conseguir por meio de uma posição liberal entendida na perspectiva de Locke: o governo deve cuidar da liberdade individual, provendo-a, enquanto no campo econômico o comércio privado é a mola propulsora do desenvolvimento.²⁹ Nesse sentido, os ideais liberais do pequeno protestantismo brasileiro o colocavam junto a uma posição de vanguarda com relação aos ideais políticos presentes no Brasil do final do século XIX.

Como resultados do Congresso do Panamá, foram organizados diversos comitês regionais para a promoção da unidade evangélica na América Latina. Os ideais do Congresso foram divulgados a partir de *La Nueva Democracia*, uma revista publicada pela CCLA.

[...] é por meio da circulação mensal de periódicos publicados pelo committee on Cooperation, “La Nueva Democracia”, se tem conseguido atingir com as verdades evangélicas, em forma atraente, grande numero de leitores das classes intelectuais que de outra forma teriam ficado privados do conhecimento destas verdades.³⁰

²⁸ BASTIAN, Jean Pierre. *Op. Cit.*, 114

²⁹ SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005, p. 57.

³⁰ BRAWNING, W. Progresso desde o Panamá. *A ACÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1923, p. 74.

O diretor da revista era o reverendo Samuel Guy Inman (1877-1965) e ela foi publicada de 1920 até 1945, voltando a ser editada de 1947 até 1962. *La Nueva Democracia* levou os ideais protestantes às classes intelectuais na América Latina, lutando pela liberdade religiosa e defendendo os direitos humanos. Entre os seus colaboradores, contou com políticos e intelectuais como Victor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), fundador da Aliança Popular Revolucionária Americana (Apra), Victor Andrés Belaúnde, Gabriela Mistral e John Mackay.

Especialista em assuntos latino-americanos, Inman passou de uma defesa do pan-americanismo de Monroe para a defesa dos interesses latino-americanos, muitas vezes em posição contrária aos interesses dos Estados Unidos da América. Pode-se afirmar que foi um missionário americano que se “converteu” à causa latino-americana. Não foi o único, pois o mesmo aconteceu com o missionário escocês John Mackay (1889-1983) e o missionário americano Richard Shaull.

A influência do Congresso do Panamá no Brasil se deu por meio da organização do escritório regional do CCLA. Ainda em 1916, no Rio de Janeiro, foi realizado o Congresso Regional de Ação Cristã e as recomendações do Plano Cincinatti foram homologados pelos brasileiros:

A divisão ou limites do território sejam reajustados de vez em quando.
O uso de um nome comum para as Igrejas, a saber: “Igrejas Evangélicas do Brasil.”
O uso de um hinário comum, o mais cedo que se puder, e uma versão comum da Bíblia.[...]
A fundação de hospitais, orfanatos unidos, asilos para os surdos-mudos e Igrejas Institucionais, para o que pedimos a cooperação generosa das nossas juntas missionárias.³¹

A Comissão Brasileira de Cooperação (CBC) reuniu as principais instituições evangélicas então radicadas no Brasil. Eram 15 igrejas e instituições eclesiásticas

³¹ SOUSA, Francisco A. A fidelidade ecclesiastica e a cooperação. A ACÇÃO CHRISTÃ NA AMÉRICA LATINA. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1923, p. 77.

com atuação nacional.³² Em 1920, o pastor presbiteriano Erasmo Braga foi escolhido como secretário da CBC. Braga foi um dos três brasileiros que participou do Congresso do Panamá e escreveu um livro intitulado *Pan-americanismo: aspecto Religioso*. Era um intelectual e participou ativamente de diversas instituições, tanto no Brasil como no exterior. Braga teve uma importante participação nas duas últimas conferências convocadas pela CCAL na América: Montevideu e Havana.

A CBC convocou o II Congresso Regional de Ação Cristã, que se reuniu no Rio de Janeiro entre os dias 3 e 7 de setembro de 1922. Nas teses defendidas no Congresso, fica clara a preocupação central com a educação como estratégia missionária e de progresso para a nação.

2. Que ao pé de cada igreja haja uma escola; cada lar seja uma escola.
3. Que os ministros preguem sobre a necessidade da instrução em geral.
4. Que as igrejas evangélicas tratem de prover recreio e educação física para a mocidade.³³

Braga foi eleito presidente do Congresso de Montevideu (1925) e participou do Congresso de Havana (1929), do qual foi eleito presidente de honra. Em Havana, os protestantes da América Latina começaram a construir um discurso distanciado da visão norte-americana. O Congresso foi presidido pelo professor Gonzalo Báez Camargo, que tinha 30 anos de idade na ocasião e havia lutado na Revolução Mexicana. Ele teve uma importante participação na intelectualidade do México, tornando-se inclusive membro da Academia de Letras do seu país. Camargo foi um

³² Sendo criada a fim de promover relações mais cordiais entre as diversas corporações eclesiásticas no Brasil; tornar patente sua unidade substancial, conseguir cooperação mais franca e completa em todos os trabalhos destas corporações em que a cooperação seja possível, e de evitar desinteligência entre as referidas corporações, devendo conseguir estes fins somente por meio de representações, ofícios e pedidos dirigidos aos concílios competentes. Pacto fundamental. A ACÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1923, p. 127.

³³ Conclusões e recomendações do II Congresso de Acção Christã. A ACÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1923, p. 44.

defensor do protestantismo latino-americano, como avalia o metodista cubano Luiz Alonso comentando o Congresso de Havana:

La reforma religiosa tiene que generarse y no trasplantarse. Es una creación y no una adaptación...si el protestantismo en América Latina no ha tenido aún desarrollo más vigoroso y no ha alcanzado alas masas populares con mayor extensión es, acaso, entre otras razones, por el exotismo... América Latina será salvada con el esfuerzo de los latinoamericanos... La Iglesia evangélica no tendrá un papel trascendente hasta que se haya latinizado. Y agrega: 'se requería, para esto, encontrar las características de latinoamericano con el fin de imprimirlas al protestantismo. Dicho congreso protestante, el primero en ser dirigido por hispanoamericanos, significo la búsqueda de una efectiva contextualización cultural de la fe evangélica en el continente. El presidente del congreso, Gonzalo Baez Camargo, planteó la problemática de la identidad de manera directa: "¿Es que nuestro protestantismo no se adapta al temperamento de nuestros pueblos, no satisface sus aspiraciones religiosas, no responde a sus necesidades espirituales, en una palabra, no echa raíces, no prende, no se identifica?"³⁴

Braga dirigiu a CBC até a sua morte, em 1932, sendo substituído por Epaminondas Melo do Amaral, pastor da Igreja Presbiteriana Independente. Nessa igreja, Amaral fazia parte de um pequeno agrupamento favorável à união orgânica das igrejas. Em 1934, Amaral escreveu o livro intitulado *O magno problema*, no qual defendeu a unidade da igreja evangélica brasileira argumentando a partir da urgência missionária de realizar, no Brasil, as tarefas de evangelização, educação, literatura e obra social.

Rápida análise fizemos da obra cristã de que Deus incumbe o protestantismo brasileiro. Desses ligeiros traços, e de outras muitas necessidades conhecidas, ressalta, bem certo, à consciência dos evangélicos, um apelo doloroso. O conjunto da missão que se nos impõe é um brado que não pode ser esquecido. Si outras razões não existissem, o imperativo de uma gloriosa missão, em contraste com a pequenez de nossa capacidade – e esta enfraquecida pela fragmentação – deveria levar-nos a encarar, com o desvelo de uma consciência tocada pelo Espírito de Deus, o rumo novo a seguir.

"Para tais coisas, quem é idôneo?" Para uma tal empresa, que Igreja está aparelhada, no Brasil?³⁵

³⁴ ALONSO, Luiz *apud* CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *Protestantismo, protestantismos y identidad en América Latina y en México*. Disponível em: <<http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/>>. Acesso 17 jan. 2007.

³⁵ AMARAL. *O magno problema*, p. 103.

Por meio do CCAL, da Associação Cristã de Moços (ACM) e seus escritórios regionais, teve início um pequeno porém atuante agrupamento de pensadores latino-americanos que iriam formar o núcleo de uma intelectualidade protestante latino-americana. No primeiro momento, os principais intelectuais foram missionários americanos ou europeus que começaram a pensar o problema sociopolítico latino-americano. Um dos mais importantes foi o missionário escocês John Mackay, que atuou no Peru, sendo amigo de Haya de la Torre e de Carlos Mariategui. Mackay defendeu que os protestantes deveriam estar atentos ao outro Cristo espanhol, diferente do Cristo passivo da Igreja Católica Colonial.

Os protestantes acreditavam que na América Latina o grande contraste era entre a democracia associada a progresso, defendida por eles, e o autoritarismo associado ao atraso, defendido pela Igreja Católica Apostólica Romana. Para o protestantismo, essa luta se dava na consciência e por isso o maior sinal de uma democracia verdadeira era a separação entre Igreja e Estado.

2.2. A DEMOCRACIA COMO PRÁTICA

Em 1947, em um artigo publicado na revista americana *Theology Today*, John Mackay fez uma avaliação do catolicismo na América Latina estabelecendo uma tipologia do renascimento católico, dividindo-o em três tendências:

- renascimento de caráter marcadamente político, como o que ocorria na Argentina;
- renascimento intelectual, como o que ocorria no Chile;
- renascimento em uma forma sociológica, como o que ocorria na Costa Rica.

La iglesia argentina, 60% de cuyo clero son españoles por nacimiento, representa el catolicismo hispánico en su forma más clásica e terrible. Su pasión es el poder, el poder obtenido, ejerciendo presión externa sobre el gobierno; poder sobre las instituciones de la sociedad; poder en el orden cultural; poder que se relaciona con las fuerzas armadas de una nación. [...]

El renacimiento católico romano en la esfera *intelectual* está representado por grupo de personas pertenecientes al clero unos, y laicos otros, en varios países, y los cuales se dedican a la enseñanza de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. Forman parte del movimiento neotomista cuyo sumo sacerdote es el distinguido católico romano francés Jacques Maritain. [...] Este renacimiento intelectual empieza ya a influir en hombres y mujeres de todas las clases de la sociedad, y está contribuyendo a tender un puente sobre el golfo histórico y trágico que ha existido entre la religión por una parte, y la vida y el pensamiento por la otra. No es cosa de sorprendernos el saber que este movimiento es anatema a los ojos del catolicismo político. [...] representa el impacto del catolicismo norteamericano sobre la religión de la América Latina. Fomenta un grande interés por los problemas sociales, a los cuales el catolicismo tradicional latinoamericano no concedía prácticamente ninguna consideración.³⁶

No Brasil, encontramos os três modos do renascimento católico. O renascimento intelectual encontrou no Centro Dom Vital (1922) o seu espaço de florescimento. Jackson de Figueiredo (1891-1928) iniciou esse renascimento ainda em uma postura conservadora e fundou a revista *A Ordem* (1921) para ser porta-voz do grupo intelectual católico. O pensamento de Figueiredo foi influenciado pelos escritos de Charles Maurras (1868-1952), ligado à Action Française. No Centro Dom Vital, Jackson de Figueiredo foi sucedido por Alceu Amoroso Lima.

A influência de Jacques Maritain (1882-1973) sobre o pensamento de Alceu Amoroso Lima marcou o afastamento entre os pensadores católicos do Centro Dom Vital e o pensamento de direita, que no Brasil da década de 1930 sofreu influência principalmente do movimento integralista. Alceu Amoroso Lima foi a principal liderança católica leiga da década de 1930 até a década de 1970, dirigindo o Centro Dom Vital, a revista *A Ordem* e, por muitos anos, a Ação Católica. Foi também um dos fundadores da Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Como exemplo do renascimento político católico, temos a fundação, por Dom Leme, da Liga Eleitoral Católica (LEC), um movimento suprapartidário com o objetivo de aprovar na Constituinte de 1934 as teses católicas. O presidente da LEC foi o ex-ministro Pandiá Calógeras e o secretário geral, Alceu Amoroso Lima:

³⁶ MACKAY, John A. Iberoamerica revisitada. In: _____. *El otro Cristo español*. Mexico: Casa Bautista de Publicaciones, 1952.

Igreja e Estado. A LEC foi uma organização suprapartidária imaginada por Dom Leme, em 1933, para fazer na República Nova, de 30, o que os católicos não haviam logrado realizar na República Velha.³⁷

A oportunidade da Constituinte de 1934 de recatolicizar o Brasil, defendida pela Liga Eleitoral Católica, foi vista como um perigo para as igrejas evangélicas, que em 1931 haviam transformado a antiga Aliança Evangélica na Federação de Igrejas Evangélicas do Brasil, para, entre outras coisas, contrapor-se à influência da Igreja Católica no governo Vargas.³⁸

A proposta da LEC para a Constituinte era uma plataforma com dez pontos:

1. Promulgação da constituição em nome de Deus;
2. Não aceitação do divórcio e reconhecimento do casamento religioso com efeitos civis;
3. Incorporação do ensino religioso nas escolas públicas;
4. Assistência religiosa aos militares;
5. Liberdade de sindicalização (reconhecimento para os sindicatos católicos);
6. Equivalência entre o serviço eclesiástico e o militar;
7. Legislação do trabalho inspirada na doutrina social cristã;
8. Defesa da propriedade individual;
9. Garantia da ordem social contra as atividades subversivas;
10. Combate a qualquer legislação que contrarie a doutrina católica.³⁹

No Rio de Janeiro, em 1932, foi lançado um memorial assinado por 20 pastores evangélicos conclamando a participação dos evangélicos na eleição da Constituinte. Silas Luiz de Souza descreveu que o memorial defendia as seguintes teses:

Quanto à ordem política defende-se: 1) “a forma presidencialista republicana”; 2) “a verdade eleitoral absoluta, baseada no voto secreto”; 3)

³⁷ VILLAÇA, Antonio. Carlos. *O desafio da Liberdade*. Rio de Janeiro: Agir, 1983, p. 111.

³⁸ Silas Luiz de Souza lembra que o Mackenzie College, em São Paulo, foi transformado em enfermaria para atender os revolucionários constitucionalistas, sinalizando um apoio dos presbiterianos paulistas à revolução. SOUZA, Silas Luiz. *A face da responsabilidade social do protestantismo brasileiro em meados do século XX*. Disponível em: <www.cehila-brasil.com.br/Biblioteca/Arquivo_125.doc>. Acesso em: 23 jan. 2007.

³⁹ CÔRTEZ, Norma. Católicos e autoritários. Breves considerações sobre a sociologia de Alceu Amoroso Lima. *Revista Intellèctus*. Disponível em: <<http://www2.uerj.br/~intellectus/Frames.htm>>. Acesso em 23 jan. 2007.

“justiça popular, rápida e gratuita”; 4) “completa laicidade do Estado e, conseqüentemente, a do ensino oficial”.

Quanto à ordem social propõe: 1) absoluta liberdade de pensamento e sua manifestação; 2) regime cooperativista nas relações entre operário e patrão, participação dos empregados nos lucros, assistência médica e judiciária; 3) proteção à família, com casamento civil gratuito, divórcio, reformatórios para mulheres, cuidado com a infância e velhice; 4) educação popular obrigatória para todos, com programa mínimo nas escolas de todo o país, instrução secundária, profissional e superior acessível aos menos favorecidos; 5) pacifismo.⁴⁰

Paul Freston avaliou que a ofensiva católica levou o protestantismo ao *laicisismo* e a uma posição de esquerda *moderada*.⁴¹ Os resultados da Constituinte foram saudados como uma vitória pelo cardeal Leme e por Alceu Amoroso Lima, principal líder da LEC: “A LEC viu-se inteiramente vitoriosa. Mas, tendo Alceu comentado com dom Leme esse triunfo inequívoco, o Cardeal brandamente o repreendeu. A verdadeira e única vitória do cristão estava na Cruz de Cristo...”⁴².

O pastor metodista Guaracy Silveira, que foi constituinte em 1934, fez outra avaliação do resultado dessa assembléia no que diz respeito às pretensões do catolicismo:

Podemos afirmar, sem receio de contestação, que a situação jurídica da Igreja Evangélica melhorou considerável e sensivelmente na constituição vigente. No antigo regime os favores eram concedidos à igreja tradicional do país como um direito à chamada maioria católica.

[...] As emendas religiosas de 1926 eram piores para nós os evangélicos. A declaração de maioria católica abria porta à caudal de concessões ilegais. As de 1934 foram extensivas a todos os credos.

[...] Em resumo, podemos afirmar algo confortador. Houve uma luta que testificou a impotência católica. Sendo “a religião da maioria” (era o que se dizia), precisou de se aborçoar ao Estado, confessando sua fraqueza e quase falência moral. Não logrou impor, todavia, as suas pretensões absurdas.

A situação atual fixada na carta de Julho deu ao romanismo de direito o que ele já gozava de fato, mas concedeu às igrejas evangélicas de direito o que

⁴⁰ SOUZA, Silas Luiz. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2006, p. 70.

⁴¹ FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*. Campinas. Tese de doutorado. Unicamp, 1993, p. 154.

⁴² VILLAÇA, Antonio Carlos. *O desafio da Liberdade*, p. 115.

elas já começam a gozar de fato, em pé de igualdade com a religião católica.⁴³

Como já vimos, a intenção de recatolicização do Brasil se desenvolvia em diversas frentes, com a direção do cardeal Leme e a colaboração de líderes leigos como Alceu Amoroso Lima, defendendo uma plataforma conservadora. Por sua vez, os evangélicos advogavam um aprofundamento da democracia no espírito do credo social das igrejas americanas. Para o catolicismo, a aliança com o Estado era essencial. Para os evangélicos brasileiros, o importante era a estabilidade jurídica e a igualdade de condições, como defendeu o deputado Guaracy Silveira. A necessidade de um Estado forte que defendesse os seus interesses levou o catolicismo, nesse período, a se aproximar de correntes políticas autoritárias, como o integralismo. As ligações entre o integralismo e a Igreja Católica foram estudadas por diversos pesquisadores.⁴⁴ A avaliação que o integralismo fazia da Reforma Protestante era na mesma linha de argumentação do padre Leonel Franca: o protestantismo conduzia ao materialismo, que desorganiza a sociedade:

A série de matérias tem sua conclusão no capítulo VII, “*Lutero e o comunismo materialista*”, apresentando como a Reforma Protestante abriu o caminho para o espírito revolucionário que desencadeou o materialismo e o comunismo. A Reforma teria abalado o equilíbrio do espiritualismo, que havia controlado o materialismo comunista, iniciando a explosão revolucionária que persiste até os dias de hoje: “Foi a Reforma que fez renascer a funesta onda revolucionária, que, depois de ter agitado e arruinado a antigüidade engendrando fórmulas malfazejas para dividir os povos, encontrou em Marx a sua mais legítima impressão”. A Reforma teria levado os camponeses a se rebelarem contra os seus senhores. “Irromperam, por toda a parte, a pilhagem e o saque, que em breve degeneraram em conflitos sangrentos de feição nitidamente comunista e tendências igualitárias”. Assim, essas idéias em breve teriam chegado aos

⁴³ SILVEIRA, Guaracy. A Constituição Brasileira e a Questão Religiosa. *Sacra Lux*. Volume II. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1936.

⁴⁴ OLIVEIRA, Rodrigo Santos. “*Perante o tribunal da história*”: o anticomunismo da ação Integralista Brasileira – 1932-1937. Dissertação de mestrado. PUC Rio Grande do Sul, 2004. Ver também TONINI, Veridiana Maria. *Uma relação de amor e ódio: o caso Wolfran Metzler – Integralismo, PRP e Igreja Católica (1932 – 1957)*. Dissertação de mestrado. Universidade de Passo Fundo, 2003.

operários: “não tardou que se levantassem os operários de muitas cidades, aderindo à agitação temível, de tão triste memória”.⁴⁵

Com pequenas exceções, o integralismo não gozou de grande simpatia entre os evangélicos brasileiros. Essa corrente política e ideológica recebeu condenação de diversos líderes evangélicos. Em 1936, a Assembléia Geral (AG) da Igreja Presbiteriana do Brasil, por causa de uma consulta sobre a participação no movimento integralista, recomendou que os seus membros deveriam realizar os seus deveres como cidadãos, que não competia à AG opinar sobre ideologias e partidos políticos, mas que os membros “*nunca deveriam adotar qualquer ideologia que atente contra os princípios evangélicos da liberdade civil, e de consciência e da ordem e paz sociais*”.⁴⁶ Silas Souza informa que, em 1937, o jornal *O Puritano*, da Igreja Presbiteriana do Brasil, estampou um artigo em que condenou veementemente o integralismo:

Passando o tempo, a condenação ao integralismo se tornará explícita. Já em 1937, um artigo condenava o integralismo por ser contraditório, confuso, intolerante, julgar “os homens pela cor da camisa”, estabelecer divisão entre os brasileiros onde os privilegiados são os de camisa verde, por produzir fanatismo, por querer ligações disfarçadas entre a Igreja e o Estado, por ser uma experiência inédita e sem garantia do êxito (cf. *O Puritano*, 25.1.1937, p. 3).⁴⁷

O protestantismo apresentava uma face liberal no Brasil da década de 1930 e interpretava a educação e a liberdade econômica como sendo a chave do progresso dos povos. Nesse sentido, alinhava-se com os agrupamentos mais liberais da República brasileira. Um exemplo disso é a renovação educacional proposta pelos educadores ligados ao manifesto da Escola Nova, de 1932. Esse

⁴⁵ OLIVEIRA, Rodrigo Santos. “*Perante o tribunal da história*”: o anticomunismo da ação Integralista Brasileira – 1932-1937. Dissertação de mestrado. PUC Rio Grande do Sul, 2004, p.85.

⁴⁶ NEVES, Mário. *Digesto Presbiteriano: Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil*, de 1888 a 1942. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950, p. 200. Grifos nossos.

⁴⁷ SOUZA, Silas Luiz. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2006, p. 73.

manifesto se apoiava na filosofia educacional de John Dewey, a mesma filosofia implantada na Escola Americana de São Paulo. O manifesto da Escola Nova recebeu a condenação de Alceu Amoroso Lima, o líder da Ação Católica:

[...] e não precisou do filósofo Dewey ou do pedagogo Ferrière, para descobrir o que lhe ensinava o seu coração de homem e sua vida de santo, em comunhão íntima com a natureza inanimada e com as almas dos seus discípulos do novo mundo, pagãos ou filhos de cristãos. Mas, se hoje, tantos modernos se satisfazem com um bom método, esquecendo tudo mais, não caía nesse terrível erro o nosso primeiro mestre. E o complemento indefectível das aulas de artes ou de latim, de humanidades ou de casos de consciência, era sempre o conhecimento e o amor de Deus, a *ciência da salvação* que os modernos esquecem e sem a qual toda a sua pedagogia de eruditos não passa de um pedantismo vão.⁴⁸

Essa face progressista dos evangélicos brasileiros não era sem contradição, pois eles tinham importantes comunidades no nosso meio rural, geralmente conservadoras no que diz respeito aos costumes e às idéias. Os agrupamentos liberais representavam o segmento urbano e intelectualizado das igrejas evangélicas e estavam em contato com o pensamento das igrejas européias e americanas, principalmente as “igrejas do Norte”⁴⁹ dos Estados Unidos. A disputa entre liberais e conservadores levou algumas igrejas à divisão. As que mais sofreram com esse debate foram a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) e a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB).

Um pequeno agrupamento de pastores liberais lançou o *Manifesto* em 1941, o que os levou a saírem da IPIB no ano seguinte. Formaram a Igreja Cristã de São Paulo. Dessa igreja fizeram parte Othoniel Motta (fundador da AEB), Epaminondas Melo do Amaral (fundador da CEB), Eduardo Pereira de Magalhães (neto de Eduardo Carlos Pereira), Ruy Gutierrez (que foi o principal líder espiritual da Igreja), Theodoro Henrique Maurer Júnior, Livio Teixeira e Nicolau Salum (os três últimos

⁴⁸ LIMA, Alceu Amoroso. *Pela Ação Católica*. Rio de Janeiro: Ed. da Biblioteca Anchieta, 1935, p. 136.

⁴⁹ As principais igrejas protestantes americanas estavam divididas entre igrejas do Norte e igrejas do Sul desde a Guerra da Secessão. Geralmente, as igrejas do Norte eram mais liberais teologicamente que as igrejas do Sul.

eram professores da USP). Esse agrupamento publicava o seu pensamento no jornal *Cristianismo*, que se tornou um dos mais importantes jornais de divulgação dos ideais ecumênicos na década de 1950. No Manifesto Liberal, já acenavam para a posição ecumênica que os inspiraria mais adiante:

O nosso liberalismo é, fundamentalmente, um espírito, uma atitude, uma tendência que nos leva a encarar de um ponto de vista largo e tolerante os problemas religiosos. O espírito liberal procura manter-se emancipado; livre, e só escravo de Jesus Cristo; pronto a sempre aceitar a verdade, venha de onde vier, e a rever sua própria posição, quando uma nova luz se anuncie. [...] O nosso liberalismo eclesiástico impede-nos de assumir sistemática atitude de combate à igreja de Roma... assim, julgamos que é matéria muito grave a que diz respeito ao rebatismo de católicos que se convertem.⁵⁰

Apesar das disputas que até aqui mencionamos, acontecia uma aproximação de interesses entre católicos e protestantes em relação à defesa da democracia como um valor. Enquanto para o protestantismo proveniente dos Estados Unidos da América a democracia fazia parte da sua plataforma política, para o catolicismo a democracia foi um conceito que se tornou parte do seu discurso depois das experiências autoritárias do período de três décadas em que ocorreram as duas Guerras Mundiais (1914-1945).

Acolhendo a convicção dos grandes democratas como o sacerdote Luigi Sturzo, Alcide de Gasperi – ambos fundadores do Partido Popolare Italiano em 1918, o qual teve que ser dissolvido sob Benito Mussolini – e do brilhante filósofo francês Jacques Maritain, que chegou a ser embaixador da França no Vaticano – incorporou definitivamente o pensamento social católico ao ideal democrático de governo. O documento clássico nessa matéria é a mensagem de rádio *Benignitas et humanitas* de 24 de dezembro de 1944, quando a humanidade estava prestes a celebrar mais um Natal, em meio aos horrores da guerra. Era necessário pensar no futuro e Pio XII exortou os povos a organizar a convivência segundo o “espírito democrático”, libertário, igualitário e participativo. Esse seria o único que

⁵⁰ MANIFESTO (1941). In: LIMA, Éber Ferreira Silveira. *In Medio Virtus: posturas ideológicas e políticas da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil ao tempo da ditadura de Vargas – 1930-1945*. Dissertação de Mestrado. Londrina: UEL, 2002, p. 135.

poderia assegurar o respeito pela dignidade da pessoa humana e seus direitos e obrigações fundamentais.⁵¹

O processo de reconstrução democrática do pós-guerra exigia uma nova postura dos católicos, que participaram do novo tempo com a formação dos diversos partidos da democracia cristã em várias partes do mundo, como também na América Latina. No Brasil, a democracia cristã foi a opção de Alceu Amoroso Lima, que juntamente com Eduardo Frei fundou o Movimento Democrata Cristão na América Latina. Contudo, a Igreja Católica se manteve, no Brasil, em uma postura suprapartidária no pós-guerra.

A Ação Católica, irradiação social contínua da missão espiritual da Igreja, fora e acima dos partidos, trazendo os fiéis ao cumprimento mais afetivo de seus deveres de participação no apostolado sacerdotal – é no século em que vivemos memorável e visível demonstração da irradiante e eterna juventude do Corpo Místico do Cristo.⁵²

A opção pela democracia foi um passo no caminho da aproximação entre setores protestantes e católicos. Mackay, que no seu *El otro Cristo español*, já havia sugerido a aproximação dos evangélicos com o agrupamento católico nacionalista e liberal, apontou como modelo da política a ser seguida pelo protestantismo na América Latina aquela elaborada por Haya de la Torre, da Aliança Popular Revolucionária Americana (Apra).⁵³ No seu agrupamento mais liberal, o

⁵¹ GUTIERREZ, Exequiel R. *De Leão XIII a João Paulo II: Cem anos de doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 41.

⁵² LIMA, Alceu Amoroso. *Pela Ação Católica*. Rio de Janeiro: Ed. da Biblioteca Anchieta, 1935, p. 246.

⁵³ El Aprismo es por esencia el Partido de la Concertación, porque desde 1930 planteó la creación del Congreso Económico Nacional para reunir al capital, al trabajo y al estado a fin de responder de manera técnica y científica a los problemas de la inversión, el empleo y el aprovechamiento de los recursos para el desarrollo.[...] En síntesis, el Aprismo es justicia social, soberanía nacional, estado comprometido con las mayorías y los consumidores, integración continental y alianza de las clases productoras. Haya de la Torre fue un visionario del futuro del continente. Sus propuestas por la afirmación democrática y la integración continental hechas en épocas de pequeños nacionalismos y dictaduras, son hoy compartidas por la inmensa mayoría. Disponível em: <<http://www.apra.org.pe/porqueseraprista.asp#2>>. Acesso em: 29 jan. 2007.

protestantismo latino-americano, começou a absorver no seu ideário as críticas anti-imperialistas de vários segmentos do pensamento latino-americano e passou a defender um nacionalismo com justiça social, que nesse tempo tinha como propostas a defesa dos direitos trabalhistas e a realização da reforma agrária.

Al presente, la vida política de la América Latina encierra un portento y una promesa. El portento es Perón, el gobernante de la Argentina, quien inspirado por ese sueño de revivir la España Colonial en el siglo XX, trata de imponer un patrón totalitario a la vida pública y a todas las instituciones de la sociedad. Perón desearía continuar la tradición de Felipe II y realizar el frustrado destino de la raza española en el mundo occidental. La promesa es Haya de la Torre, el jefe del partido Aprista en el Perú. Hombre que representa, en términos actuales, el ideal político de Bolívar, es decir, de constituir en las Américas una federación de pueblos libres. Con su famosa divisa “ni libertad sin pan, ni pan sin libertad”, Haya de la Torre es en la actualidad la figura más inteligente y vigorosa de la política latinoamericana fuera de Argentina. Lo que él sostiene representa un baluarte tanto contra el fascismo como contra el comunismo, en el orden político latinoamericano. Perón fue influido por un grupo de clérigos católicos de mentalidad fascista; Haya de la Torre fue influido por la lectura de la Biblia y por amigos evangélicos.⁵⁴

A revista *La Nueva Democracia*, editada pelo Comitê de Cooperação para a América Latina (CCAL), optou por uma linha política semelhante, sendo que Samuel Guy Inmann, seu editor, foi um combatente contra o imperialismo americano.

Mientras que la agudización de la crisis capitalista no repercute en las clases proletarias norteamericanas, hasta despertar en ellas solidaridad con los trabajadores de Indoamérica, nuestra causa ant imperialista necesita mucho de sus aliados intelectuales en los Estados Unidos. Hasta ahora los mejores libros contra el imperialismo norteamericano - digámoslo con franqueza - han aparecido en Norteamérica. Y vale recordar que si todavía hallamos en nuestros países, políticos y “patriotas” que niegan la existencia del imperialismo y sus peligros, son los mismos intelectuales norteamericanos los que nos lo advierten. Para quienes lo duden, copio estos párrafos enérgicos escritos por Mr. Samuel Guy Inman, catedrático de la Universidad de Columbia: “En los más pequeños países de la América Latina, controlados por nuestros soldados, nuestros banqueros y nuestros reyes del petróleo, nosotros los norteamericanos estamos desenvolviendo nuestras Irlandas, nuestros Egiptos y nuestras Indias. La política de los Estados Unidos en América Latina, con su combinación de pagarés, de sus barcos de guerra y de su diplomacia del dólar, es esencialmente imperialista

⁵⁴ MACKAY, Juan. Iberoamerica revisitada. *Theology Today*, vol. III, n. 4. In: Apêndice à edição espanhola de *El otro Cristo Español*. México: Casa Bautista de Publicaciones, 1952, p.274.

y significa la destrucción de nuestra propia nación, exactamente como se destruyeron Egipto, Roma, España y Alemania, y todas las otras naciones que quisieron medir su grandeza por sus posesiones materiales, antes bien que por su pasión por la justicia y por el número de sus vecinos amigos”.⁵⁵

Esse grupo de intelectuais europeus e americanos que atuaram como missionários na América Latina estavam entre os primeiros agentes do ecumenismo protestante no continente. Mackay teve uma influência maior no Brasil por causa da sua atuação junto aos movimentos de estudantes cristãos. Quando missionário, fundou o colégio Anglo-peruano, no Peru, e também foi professor na Universidade de San Marcos, em Lima. Depois da sua experiência como missionário (1916-1925), foi convidado para presidir a Asociación de Jóvenes Cristianos Sudamericanos (ACM), com sede em Montevideu e depois no México (1926-1928). Em 1932, tornou-se o secretário de Missões da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos para América Latina e África. Posteriormente, em 1936, assumiu a presidência do Seminário Teológico de Princeton, um dos mais importantes seminários americanos, ligado a Igreja Presbiteriana. Mackay foi presidente desse seminário por 23 anos. E foi um dos mais importantes articuladores da formação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948, em Amsterdã, na Holanda.

O pós-guerra foi o período da reconstrução da ordem internacional. Surgiu a Organização das Nações Unidas (ONU, 1945), com o propósito de estabelecer uma nova ordem de convívio internacional entre as nações. Em 1948, foi aprovada a declaração dos Direitos Humanos pela ONU, mudando o direito internacional no que diz respeito aos direitos individuais e estabelecendo um programa humanitário para a recém-criada instituição internacional. E nesse mesmo ano foi criado o Conselho Mundial de Igrejas, com a participação de 147 igrejas.

Apesar dos esforços para a construção de um mundo novo no pós-guerra, havia a divisão entre Estados Unidos e União Soviética. Foi no contexto da Guerra Fria que o projeto ecumênico do Conselho Mundial de Igrejas começou a ser

⁵⁵ HAYA DE LA TORRE, Victor Raúl. *El Antiimperialismo y el Apra*. Disponível em: <<http://antimperialismo.tripod.com/id13.html>>. Acesso em 29 jan. 2007.

construído. Ele se desenvolveu a partir de uma negação: nem capitalista e nem comunista. O problema das posições intermediárias ou que se propõem à superação são os ataques desferidos tanto pela esquerda quanto pela direita. Foi o que aconteceu com o CMI já no seu nascedouro, recebendo o violento ataque do movimento fundamentalista, que no mesmo ano e na mesma cidade de Amsterdã fundou outra instituição de unidade de igrejas com o objetivo de combater o projeto do CMI. Essa outra instituição era o Conselho Internacional de Igrejas Cristãs (Ciic), dirigido pelo reverendo Carl McIntire.

No Brasil, além das igrejas filiadas, o projeto do CMI teve o apoio dos estudantes evangélicos reunidos na União Cristã de Estudantes do Brasil (Uceb) e pela pequena Igreja Cristã de São Paulo, que reuniu os liberais dissidentes da Ipiib que fundaram o jornal *Cristianismo*. Esse foi o primeiro órgão de imprensa a promover o movimento ecumênico no Brasil.

Esse jornal estampava no seu frontispício a informação de que se tratava de um “órgão de renovação espiritual e orientação ecumênica” e que sucedia dois outros jornais evangélicos, *O Mundo Cristão* e *Cooperador Cristão*. Fundado em 1949, *Cristianismo* teve como seus editores, entre outros, Epaminondas Melo do Amaral e Ernesto Thenn de Barros.

O grupo que se reuniu em torno da Igreja Cristã de São Paulo, o movimento de estudantes evangélicos que se organizou na Uceb e alguns setores da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) desenvolveram preocupação em relação aos problemas sociais. Em 1953, João Del Nero publicou no *Cristianismo* o artigo “Ecumenismo e o problema social”, em que reconheceu os elementos para o diálogo ecumênico no Brasil:

Mesmo que não seja possível – e talvez nem seja desejável – a unidade orgânica das igrejas, *devem os cristãos procurar por em prática, em todas as esferas da vida, um cristianismo integral, uno e dinâmico*. E é neste plano que se darão as mãos, fraternalmente, todos os cristãos, não obstante suas divergências no plano doutrinário, para que seja feita na terra, a vontade do

Pai e se cumpra a prece do divino Mestre: “para que todos sejam um; para que o mundo creia”.⁵⁶

Em 1954 e 1955, *Cristianismo* trouxe diversas reportagens tratando da 2.^a Assembléia do CMI, que se realizou em Evanston, nos Estados Unidos. Na análise, ressaltam-se os três grandes temas que estavam na pauta do movimento e que começavam a ser discutidos também no Brasil: as relações sociais, as relações internacionais e as relações raciais.

Tendo em vista a situação presente de miséria, de incertezas, de temor, de interdependência econômica, de progressiva influência do Estado nas questões sociais, de um persistente messianismo comunista – os cristãos são chamados a refletir sobre seus deveres específicos no que tange à criação de uma verdadeira “sociedade responsável”.

[...] Evanston examinará sérios aspectos do problema (racial), como: a apresentação da mensagem evangélica de um modo que corte profundamente as raízes do preconceito racial; a atitude da Igreja em face do problema racial entre seus próprios membros; a cooperação entre a Igreja e o Estado, no combate às injustiças na esfera racial.⁵⁷

Apesar da crescente idéia da participação dos evangélicos na vida social e política do país, era a idéia associativista que prevalecia. Na mesma edição do jornal, há uma reportagem sobre o trabalho da Cooperativa de Consumo São Paulo. Essa cooperativa seguia as idéias do reformador social Toyohiko Kagawa, japonês convertido ao cristianismo que lutou para que as igrejas evangélicas japonesas atuassem a favor dos pobres e auxiliasse na formação de cooperativas como alternativa ao capitalismo e ao comunismo. A iniciativa da Cooperativa de Consumo São Paulo era do professor Henrique Maurer Junior.⁵⁸

As reações ao movimento ecumênico apareceram em vários segmentos nas igrejas evangélicas brasileiras. A crescente identificação do movimento ecumênico

⁵⁶ DEL NERO, João. Ecumenismo e o problema social. *Cristianismo*, São Paulo, ano V, n. 54, dez. 1953, p. 3, grifos nossos.

⁵⁷ Evanston e os problemas humanos. *Cristianismo*, São Paulo, ano VI, n. 61, jul. 1954, p. 1.

⁵⁸ Uma cooperativa em ação. *Cristianismo*, São Paulo, ano VI, n. 61, jul. 1954, p. 5.

com as causas sociais e com as transformações da sociedade também levou ao crescimento de uma onda reacionária nas igrejas evangélicas brasileiras.

Em editorial no n.º 62 de *Cristianismo*, de 1954, o reverendo Epaminondas Melo do Amaral respondeu ao reverendo Rodolfo Anders, secretário geral da CEB. Anders escreveu uma carta que foi transcrita no jornal e na qual se referia a uma interpretação mais estrita das palavras *ecumenismo* e *ecumênico*, relativas à unidade do *evangelismo mundial*, sem a participação de católicos romanos ou ortodoxos. Amaral respondeu que o significado dos termos foram construídos a partir dos movimentos que formaram o Conselho Mundial de Igrejas: os movimentos Vida e Ação, de Estocolmo, e Fé e Ordem, de Losaine, e que eram aceitos pela Comissão Brasileira de Cooperação (CBC), antecessora da CEB. A Igreja Ortodoxa participou desses dois movimentos, e a Igreja Católica havia sido convidada a se integrar. Os termos *ecumênico* e *ecumenismo* deveriam ser utilizados por todos os que defendiam a unidade de todos os cristãos e não apenas dos protestantes. Na mesma edição do jornal, Amaral publicou um artigo intitulado “Novos tempos”, em que as idéias ecumênicas representavam os novos desafios para uma igreja renovada:

Não nos iludamos. Seremos obrigados a enfrentar novas questões – de Teologia, de ecumenismo, de métodos de ação, de formação pastoral. Com nossa indiferença ou transigência, apenas agravaremos situações, em face de ondas que não poderemos jamais impedir. As mudanças vêm. Mudemo-nos a nós mesmos, para enfrentá-las.⁵⁹

Os tempos de mudança estavam chegando também no catolicismo, principalmente no catolicismo francês. Repercutiram no *Cristianismo* as intervenções no movimento dos padres operários (1954) e na Ordem dos Pregadores, conhecida como Ordem Dominicana, por causa do seu ativismo reformista e ecumênico:

⁵⁹ AMARAL, Epaminondas Melo do. Novos tempos. *Cristianismo*, São Paulo, ano VI, n. 62, ago. 1954, p. 3.

Ainda não refeito da emoção causada pela brutal supressão do apostolado dos padres-operários, o catolicismo francês foi, mais uma vez dolorosamente sacudido pelos golpes que feriram a Ordem dos dominicanos. Entre estes foram atingidos os três provinciais de França: R. P. Avril, de Paris; R. P. Belleau, de Lyon; R.P. Nicolas de Toulouse. Além disso foram proibidos de permanecer na região parisiense o Pe Congar, animador do movimento reformista e militante do Ecumenismo; o Pe Boisselot, diretor das edições do “Cerf”, o Pe Ferret, filósofo; e o Pe. Coenu. O clero francês foi atingido não só na sua mais preciosa elite intelectual como também na sua espiritualidade reconstituída nos fundamentos do Evangelho.⁶⁰

Na década de 1950, tivemos no Brasil poucas iniciativas de diálogo ecumênico entre católicos e protestantes. Segundo Elias Wolff, a iniciativa mais antiga foi o Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (Gert), que reuniu principalmente católicos romanos, luteranos, episcopais, metodistas e presbiterianos, e iniciou suas atividades em 1957.⁶¹ Nesse período, não havia análises simpáticas ao catolicismo por praticamente nenhum órgão da imprensa evangélica brasileira, com exceção do *Cristianismo*. Por isso, o pioneirismo e a relevância do agrupamento para a formação do pensamento ecumênico no Brasil.

Não havia diálogo, pois ainda não havia interlocutores. Seguindo a intuição de Mackay, os articuladores do *Cristianismo* procuraram mostrar a outra Igreja Católica, que procurava viver os valores evangélicos de uma forma comprometida com o povo. Os exemplos eram tirados geralmente da Igreja Católica francesa, com seus padres operários e os teólogos defensores dos movimentos laicos.

Os movimentos laicos da França e da Bélgica inspiraram os movimentos laicos do catolicismo brasileiro. No pós-guerra, o catolicismo francês viveu uma grande efervescência e uma busca de aproximação com o operariado.

Yves Congar (1904-1995), um dos mais atuantes teólogos do Concílio Vaticano II,⁶² contou, no início da sua grande obra sobre o laicato, uma anedota

⁶⁰ Galicanismo. *Cristianismo*, São Paulo, ano VI, n. 62, ago. 1954, p. 7.

⁶¹ WOLF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 102.

⁶² Foi nomeado pelo papa João XXIII consultor da comissão preparatória e depois perito oficial da comissão teológica.

sobre a posição do leigo na Igreja Católica: de joelho diante do altar, em frente ao púlpito e com a mão na carteira.⁶³ Congar foi um defensor da participação do leigo na vida da Igreja e da sociedade. Havia muita desconfiança com essa participação, como podemos verificar na *Ubi arcano*, de Pio XI: “Entretanto as transformações sociais, que motivaram ou aumentaram a necessidade de recorrer à colaboração dos leigos nas obras de apostolado, expuseram os inexperientes a novos perigos, tão graves quanto numerosos.”⁶⁴

Pio X fez a convocação dos católicos para a ação social na sua encíclica *E Supremi* (1903). Também expôs as linhas gerais dessa ação na encíclica *Il fermo proposito* (1905). A Ação Católica era uma obra essencialmente leiga e teve grandes desdobramentos em todo o mundo católico. Na Itália, o crescimento da Ação Católica foi tão expressivo que foi proibida a sua organização por causa da sua força política, o que levou Pio XI a protestar, na sua encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931), contra as medidas autoritárias do regime fascista. Para Pio XI, a Ação Católica era a participação do leigo no apostolado hierárquico.⁶⁵

E a Ação Católica acabou se desenvolvendo de diversas maneiras, mas o modelo adotado na Bélgica e na França foi se tornando o preferencial: o de “apostolado leigo especializado”.⁶⁶

Depois da Segunda Guerra Mundial, a Ação Católica se organizou no Brasil a partir da idéia do apostolado especializado nos padrões franceses e belgas. A primeira organização reconhecida pela hierarquia em escala nacional foi a Juventude Operária Católica (JOC, 1948). Depois, em 1950, vieram a Juventude Agrária Católica (JAC), os dois ramos estudantis – Juventude Universitária Católica

⁶³ CONGAR, Yves. *Jalons pour une Théologie du laicat*. Paris: Les Editions du Cerf, 1953.

⁶⁴ *Documentos de Pio XI: 1922-1939*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 39.

⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 338.

⁶⁶ KADT, Emanuel. *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003, p. 94.

(JUC) e Juventude Estudantil Católica (JEC) –, e a Juventude Independente Católica (JIC).

O movimento leigo dentro da Igreja Católica não era desconhecido no Brasil, havia diversas associações religiosas de auxílio mútuo. José Murilo de Carvalho relata que em 1912 a prefeitura do Rio de Janeiro fez um levantamento das diversas associações de ajuda mútua e constatou haver no Rio de Janeiro 438 sociedades religiosas nesses moldes, com 282.937 associados – 50% da população acima dos 21 anos, *um número impressionante*.⁶⁷

Marchi descreveu a formação no Brasil da União Popular, uma das primeiras organizações dos trabalhadores católicos. Em 1908, instalou-se aqui a União Popular com o objetivo de organizar os trabalhadores na perspectiva da paz social, nos princípios católicos:

A União Popular tinha como prioridade oferecer condições de organização dos produtores, promovendo associações agrícolas, caixas rurais ou Raiffeisen. Isso porque somente as associações, a convergência coletiva dos esforços e a cooperação mútua seriam capazes de aliviar, habilitar e aparelhar o agricultor para lutar e vencer os obstáculos acima expostos. Assim, a União Popular promovia nos distritos rurais a criação de caixas de socorro mútuo e sindicatos agrícolas.⁶⁸

Conforme Marchi, foram criados os centros operários católicos em 1899, na cidade de São Paulo. Os trabalhadores associados a esses centros objetivavam um aperfeiçoamento moral, religioso e econômico por meio do sistema mutualista:

Tinham um caráter educativo através de promoção de palestras e atividades culturais, aulas noturnas e trabalhos de alfabetização. Para ser sócio, era preciso ser praticante da religião, não pertencer a outras associações não-católicas e condenadas pela Igreja, ter profissão honesta e não ser dado à embriaguez.⁶⁹

⁶⁷ CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 143.

⁶⁸ MARCHI, Euclides. *Op. cit.*, p. 222.

⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 241.

Como se observa no texto de Marchi, o movimento operário católico apareceu como uma alternativa a outros tipos de associações que estavam crescendo no Brasil. Entre os protestantes, não houve formação semelhante de associação operária. E havia as organizações socialistas e anarquistas que se mostraram bastante ativas no começo da República, principalmente entre os imigrantes italianos.

A aproximação dos protestantes em relação ao operariado teve uma interessante iniciativa proposta pelo missionário presbiteriano Richard Schaul a um grupo de estudantes que ficou conhecido como Vila Anastácio. Schaul descreveu essa experiência:

Consciente do problema, reuni um pequeno grupo para discussão e sondagem do que poderia ser feito. Meu particular interesse no trabalho dos padres operários franceses examinava a situação no Brasil e como o povo em São Paulo era afetado. Aos poucos, tratamos de pôr em prática o projeto esboçado. Alugamos uma pequena casa numa área de grande concentração de operários, Vila Anastácio, e descobrimos, para nossa surpresa, que mesmo antes do plano estar totalmente articulado, já tínhamos um grupo pronto para começar: duas pessoas do Seminário de Campinas, Mateus Benevenuto, um pastor, e Jovelino Ramos; Janet Graham, uma jovem missionária presbiteriana que havia crescido no Brasil, José Guimarães, membro da igreja e líder trabalhista no Rio, Paulo e Edimar Wright (Paulo havia regressado de vários anos de estudo nos Estados Unidos e buscava oportunidade para viver em total compromisso com os pobres); e Híber Conteris, um jovem escritor uruguaio, recentemente graduado pelo Seminário Unido de Buenos Aires, que mais tarde escreveu uma peça de teatro baseada na experiência de Vila Anastácio. Os membros do grupo compartilhavam de uma vida em comunidade. Encontraram trabalho em fábricas situadas na área, tornaram-se membros de sindicatos, misturando-se aos operários na entrada e saída das fábricas e tomando parte nas atividades comunitárias.⁷⁰

O projeto de Vila Anastácio foi um marco, pois se constituiu na primeira experiência de inserção protestante em meio ao operariado com o objetivo de conhecer e intervir junto a essa classe. A mudança, nesse caso, foi que não se procurou a conversão ou a formação de igrejas evangélicas, mas tentou-se uma

⁷⁰ SCHAULL, Richard. *Surpreendido pela Graça: Memórias de um teólogo – Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 121.

forma de atuação solidária e de transformação. A experiência durou dois anos, com um profundo impacto sobre a vida de seus participantes.

O resultado foi que durante os seus dois anos de existência a comunidade se transformou num centro de informação, para muitos operários, sobre direitos trabalhistas, e num ponto de recrutamento de novos membros para os sindicatos. [...] Eventualmente terminei o meu curso em Campinas através de exames vagos e fiz cursos de pós-graduação na Universidade de Yale. Mas nenhum curso, não importa a envergadura da Universidade, jamais pôde me ensinar o que o bairro e a fábrica me ensinaram.⁷¹

A mudança de consciência foi um fenômeno que se observou também junto ao movimento *jocista* da Igreja Católica. Maria Balssioli Moraes estabeleceu duas fases para a Juventude Operária Católica: de 1947 a 1957, o movimento era pouco politizado e com uma preocupação com a vida religiosa; e de 1958 a 1961 a JOC começou a se envolver cada vez mais com as questões políticas.⁷²

Da mesma forma, a JUC passou por uma transformação e uma politização cada vez maior. Lima e Arantes relatam como, no final da década de 1950, uma melhor compreensão dos problemas estruturais brasileiros e o êxito da Revolução Cubana (1959), *despertaram a JUC para a revolução brasileira*.

A JUC, pelo seu “engajamento” no movimento estudantil, vê-se diante da necessidade de definir objetivos políticos mais gerais para o cristão. Por essa razão, no congresso dos 10 anos, realizado em 1960, no Rio de Janeiro, a JUC aprova um documento intitulado “Diretrizes Mínimas Para o Ideal Histórico do Povo Brasileiro”, onde faz a opção por um “socialismo democrático” e pelo que chama de “revolução brasileira”. O Congresso foi altamente representativo, contando aproximadamente com 500 representantes de quase todos os estados do país. Seus resultados expressaram uma vitória da corrente progressista da JUC que, nesse período, já contava com uma razoável influência no movimento estudantil.⁷³

⁷¹ RAMOS, Jovelino. “Você não conhece o Shaul”. In: *De dentro do furacão: Richard Shaul e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Sagarana/Cedi/Clai/Prog. Ec. de Pós-grad. em Ciências da Relig., 1985, p. 30.

⁷² MORAES, Maria Balssioli. *A Ação Social Católica e a luta operária: a experiência dos jovens operários católicos em Santo André – 1954-1964*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, USP, 2003, p. 31.

A grande mudança no movimento ecumênico ocorreu com o pontificado de João XXIII. Em 1958, o papa João XXIII assumiu o pontificado da Igreja Católica Romana. Em 1962, instalou o Concílio Ecumênico Vaticano II, que provocou uma “revolução” na Igreja Católica e trouxe diversas implicações para o ecumenismo. As mudanças ocorridas nessa época transformaram o pensamento sociopolítico de muitos que estavam engajados na vida religiosa e social do Brasil, como relata em tom de desabafo e ironia o líder católico Alceu Amoroso Lima em carta a sua filha quando da abertura do Concílio Vaticano II:

[...] se o Jackson vivesse. Que teria havido? Não teria eu evoluído, como evolui, em direção da esquerda (como dizem...) ou teria ele também evoluído, no sentido de João XXIII e sua “abertura a sinistra”, se é que se pode dizer. Como fico tremendo quando penso nisso: a terrível hipótese de uma moléstia realmente mortal do Papa e de um *coup de barre à droite*, como o que vinha prevalecendo com a importância cada vez maior da Cúria e do Santo Ofício, nos últimos anos do Pontificado de Pio XII. Será que, depois do espírito de conciliação, vamos voltar ao espírito de inconciliação?⁷⁴

As mudanças do final da década de 1950 incomodaram também o grupo protestante que se reunia em torno da CEB. O setor de Responsabilidade Social da CEB convocou um congresso na cidade de Recife, no ano de 1962, o qual ficou conhecido como a Conferência do Nordeste. Foram palestrantes nessa conferência, entre outros, Celso Furtado, Paul Singer e Gilberto Freyre. O tema do encontro foi Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro.⁷⁵

O diálogo que os cristãos ecumênicos estabeleceram foi além do diálogo eclesiástico. Uma nova perspectiva aproximou os diversos setores da sociedade: como enfrentar os novos tempos de mudança que aconteciam no mundo. A

⁷³ LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. *História da Ação Popular: Da JUC ao PC do B*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1984, p. 27-28.

⁷⁴ LIMA, Alceu Amoroso. *João XXIII*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966, p.104.

⁷⁵ CESAR, Waldo (org.). *Cristo e o processo revolucionário brasileiro: Conferência do Nordeste – IV Reunião de Estudos. Setor de Responsabilidade Social da Igreja. Confederação Evangélica Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Loqui, s/d, p. XII.

mudança era algo que já fazia parte do cotidiano, mas todos estavam a espera de algo mais grandioso que chamavam de *revolução*.

2.3. A REVOLUÇÃO COMO ALTERNATIVA

Em 1956, o historiador Keneth Scott Latourette, do Berkeley College, na Universidade de Yale, esteve na Faculdade Evangélica de Teologia de Buenos Aires proferindo uma série de conferências sobre a revolução como um desafio aos protestantes. Ele entendia haver três tipos de revolução em processo – político, tecnológico e cultural:

Tan evidente es la revolución que está conmoviendo a la humanidad entera, que para nuestros fines bastará con resumir sus principales características.

Es una revolución multiforme, que afecta todos los aspectos de la vida y la civilización. Nunca antes la humanidad ha experimentado una transformación tan radical.⁷⁶

Para Latourette, os países onde prevaleceu como força hegemônica o protestantismo foram os primeiros a experimentar esses processos revolucionários que então estavam ocorrendo em termos mundiais. Entendia que nos países protestantes a revolução trazia uma característica democrática, enquanto nos países católicos (romanos ou ortodoxos) ela se dava em um caráter autoritário.⁷⁷ Os novos desafios produzidos pela revolução socialista estavam suscitando novas respostas e Latourette perguntava de que maneira os protestantes poderiam colaborar para as mudanças. A resposta de Latourette foi que os protestantes deveriam eles mesmos fazer a revolução, comprometendo-se cada vez mais com o Evangelho:

⁷⁶ LATOURETTE, K. S. *Desafío a los Protestantes*. Buenos Aires/México: Editorial La Aurora/Casa Unida de Publicaciones, 1957, p. 13.

⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 107.

Nuestro programa debe abarcar a los millones que, físicamente accesibles a los representantes de Cristo, nunca ha oído siquiera su nombre. Deben arbitrar-se los medios para alcanzar a los trabajadores en gran parte descristianizados de los grandes centros industriales de Occidente, donde las formas de vida hacen casi imposible un contacto estrecho con la instrucción y los servicios de la Iglesia tal como está actualmente organizada. Es imperativo que enfoquemos en una forma distinta a aquellos que han sido repelidos por el cristianismo que han visto en algunos de sus representantes oficiales y en las iglesias que han conocido. Nuestro programa debe incluir esfuerzos para eliminar o al menos aliviar las injusticias crónicas de la sociedad. Debe tratar de sustituir la desconfianza, la explotación egoísta, el odio y la guerra, por la cooperación amistosa entre las naciones. Debe esforzarse por eliminar el desdén de una raza por otra y la discriminación de una raza contra otra. Debe inspirar el servicio a los enfermos, los ancianos indigentes y los pobres. Debe abrir surcos en la lucha contra las causas de la pobreza y el mejoramiento del nivel de vida y las oportunidades educativas de los desheredados. Nuestro programa debe proporcionar formas de conducir a cada cristiano a considerar su ocupación particular como una vocación, a preguntarse qué significa ser cristianos en todas las esferas de la vida. Mediante la instrucción y el ejemplo, debe promover normas cristianas para el matrimonio, las relaciones entre los sexos y la vida familiar. Frente a la secularización de la sociedad, debe presentar el evangelio en vidas que den evidencias de su poder transformador.⁷⁸

Latourette fazia parte do agrupamento que não via a revolução como algo mau em si, pelo contrário, conseguia perceber as potencialidades da mudança, mas entendia que a mudança deveria ser conduzida pelos cristãos, e os protestantes estariam mais habilitados para realizá-la. Para isso, uma das condições era a busca da unidade, que não se confundia com a unidade institucional, pois era unidade de espírito. O programa de Latourette refletia o pensamento de uma parcela do protestantismo, que via a revolução como um desafio. No Brasil, esse conceito foi trabalhado primeiramente pelo missionário presbiteriano Richard Shaull, o *teólogo da revolução*.

Esse professor de ecumênica da Universidade de Princeton viveu no Brasil entre 1952 e 1962. Nesse período, ele foi o mentor da seção de Responsabilidade Social da Igreja da CEB e também assessor da Uceb. Para analisar o desenvolvimento do pensamento sociológico de Shaull, que influenciou os principais setores do ecumenismo protestante no Brasil, utilizaremos o artigo biográfico “Entre

⁷⁸ LATOURETTE, K. S. *Desafío a los Protestantes*. Buenos Aires/México: Editorial La Aurora/Casa Unida de Publicaciones, 1957, p. 148-49.

Jesus e Marx: reflexões sobre os anos que passei no Brasil”,⁷⁹ e *Surpreendido pela graça*,⁸⁰ sua autobiografia.

O primeiro contato de Shaull com a realidade latino-americana foi como missionário na Colômbia. No seu retorno aos Estados Unidos, ele se juntou a um grupo de estudos sobre o comunismo que passou a se reunir por causa da vitória de Mao na China e a expulsão dos missionários que atuavam naquele país: diante do impacto da expulsão dos missionários, a Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana resolveu patrocinar um projeto de estudo sobre o comunismo. Assim Shaull relatou esse momento:

A resposta de Leber correspondia a um projeto de estudo ousado e sem precedentes: selecionar quinze missionários de diferentes países e levá-los a Nova York por um período de seis meses para estudar o comunismo e seu impacto em países do Terceiro Mundo, com o propósito de orientar a empresa missionária, e as igrejas, diante dessa nova situação.⁸¹

Logo depois, Shaull fez o seu doutorado sob a orientação do professor Paul Lehmann:

Comecei a pensar sobre problemas sociais em termos estruturais e dar importância à análise social, tentando descobrir de que forma poderia ocorrer a mudança de um sistema, tendo em vista o papel que o marxismo desempenhava nessa luta.⁸²

Na construção teológica de Shaull, o paradigma da ordem começou a ser questionado e ele desenvolveu outro a partir do conceito de *revolução*. A sua análise partiu de uma expectativa de que o mundo estava vivendo em um período revolucionário:

⁷⁹ SHAULL, Richard. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Sagarana/Cedi/Clai/Prog. Ec. Pós-grad. Ciências da Relig., 1985.

⁸⁰ SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo – Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

⁸¹ SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça*, p. 74. Charles Leber era secretário executivo da Junta de Missões Estrangeiras.

⁸² SHAULL, Richar. *De dentro do furacão*, p. 188.

Vivemos à beira de um vulcão, que já começou a sua erupção. A “libertação” comunista da China, a revolta dos Mau-Mau no Kenya, a agitação permanente em que vivem o Sudoeste da Ásia e a América do Sul, estas nada mais são do que línguas de um fogo revolucionário que arde nas profundidades do vulcão, que ameaça explodir e nos engolir.⁸³

Para a sociologia/teologia de Shaull, a revolução não é o comunismo, mas uma inadequação e uma inadaptação de todas as instituições. O comunismo é uma das forças que se impôs deliberadamente na tarefa de dirigir a revolução. A análise de Shaull foi de certa forma compartilhada pela teologia da libertação, cuja crítica à doutrina social da Igreja era que esta era funcionalista na sua compreensão da realidade social, ou seja, a DSI não dava conta de uma realidade conflitiva.⁸⁴

Para Shaull, as características da revolução eram o despertar político dos “deserdados”, a rápida transformação da moderna sociedade industrial e também que ele chamou de *revolução na alma*, marcada pelo surgimento do *super-homem* e do *super-Estado*. Nesse sentido, Shaull não propõe uma postura anti-revolucionária, mas uma reação cristã que se torne condutora dos processos revolucionários. Em vez de ver a revolução como inimiga a ser combatida, deve-se entendê-la como a própria ação de Deus na história humana.

Nossos principais movimentos políticos não oferecem bases para esperanças. Ideologias conservadoras não conseguem entender o problema e muito menos seus desafios; formas de pensamento liberal não servem mais. O liberal que luta por mudanças ordeiras num mundo em que visualiza contínuo progresso em relação a uma sociedade melhor, pode perder-se quando confrontado com a realidade da sublevação revolucionária. O marxismo é o único movimento que tenta compreender a revolução como sendo essencial à criação de uma sociedade mais justa e estável, em algumas partes do mundo, constitui o supremo símbolo da esperança para os que anseiam o raiar de um novo dia.⁸⁵

⁸³ *Idem, ibidem*, p. 54

⁸⁴ BINGEMER, Maria Clara L. A opção pelos pobres: uma opção solidária ou conflitiva. In: *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1994.

⁸⁵ SHAULL, Richard. *De dentro do furacão*, p. 70.

Contudo, Shaull fez uma crítica ao marxismo acusando o “socialismo real” de obstruir o surgimento de novas respostas aos problemas ligados à ordem e às mudanças. Nesse sentido, Shaull, estava convencido de que para a igreja e especialmente para os cristãos era possível atuar de forma decisiva no processo revolucionário. Para isso, era necessário o reconhecimento da inutilidade da procura de manutenção da ordem por meio da preservação de estruturas sociais antiquadas.

Havia necessidade de se compreender que o futuro não pertence aos grandes e poderosos, mas aos fracos, que servem como catalisadores e orientadores dos que estão dispostos a entregar-se à luta pela transformação da ordem social. O cristão deveria reconhecer que a contribuição ao desenvolvimento da revolução não depende necessariamente do êxito das ações particulares. E que a reconciliação ocupa lugar central “porque o conflito poderá contribuir para a humanização somente na medida em que abra novas e maiores possibilidades de relação entre grupos e classes, e procure integrar as comunidades em novos projetos.”⁸⁶

Shaull desenvolveu o seu conceito de *revolução* e de *missão do cristão* de forma prática pelo engajamento nos movimentos presentes na sociedade: para ele, Deus está na mudança. Como professor do Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, estimulou seus alunos a desenvolverem trabalhos em bairros operários, procurando conhecer as vidas dos trabalhadores e entender a realidade em que eles viviam:

No terceiro ano de seminário, aceitei, com outros colegas, o convite do Shaull para submeter algumas das suas idéias ao teste da experiência. Alguns deles foram enviados, como um grupo, a trabalhar em fábricas. Por minha parte fui enviado a trabalhar num bairro pobre de Campinas. O propósito era explorar a atmosfera do mundo operário como nova fronteira para o trabalho da Igreja. A minha experiência, depois de dois meses, demonstrou que o bairro não estava interessado nas nossas iniciativas por que as mesmas eram simplesmente nossas. “Que aconteceria” – perguntou o Shaull – “se invertêssemos os papéis; se ao invés de nos apresentarmos

⁸⁶ SHAULL, Richard. *De dentro do furacão*, p. 108.

com planos feitos, nos pusermos a serviço da comunidade para ajudá-la na busca dos interesses coletivos? Foi o que fizemos.⁸⁷

Outro agrupamento que sofreu uma forte influência do pensamento de Shaull foi o movimento de estudantes ligado à Federação Mundial de Estudantes Cristãos (Fumec), conhecida no Brasil como Associação Cristã de Acadêmicos (ACA) e depois União Cristã de Estudantes do Brasil (Uceb).

O movimento de estudantes evangélicos iniciou no Brasil em 1925, no Instituto Granbery, com o nome de União de Estudantes para o Trabalho de Cristo. No ano seguinte, foi organizada a União Cristã de Estudantes do Brasil. Em 1942, a Uceb se filiou a Fumec como movimento pioneiro.

A organização dos estudantes evangélicos ganhou impulso sob a liderança do pastor presbiteriano Jorge César Mota,⁸⁸ que em 1944 começou a organizar pequenos grupos de estudantes em vários centros universitários e em cursos secundários. Letícia Thenn de Barros, atualmente professora da Universidade de

⁸⁷ RAMOS, Jovelino. Você não conhece o Shaull. In: SHAULL, Richard. *De dentro do furacão*, p. 29-30.

⁸⁸ (1912-2001) O reverendo doutor Jorge César Mota faleceu em São Paulo, no Natal de 2001, aos 89 anos. Filho do primeiro casal de missionários enviados pela Igreja Brasileira (Wilhermine Lenz César Mota e João Marques da Mota Sobrinho), Jorge nasceu em Lisboa e só veio para o Brasil com a idade de dez anos. Depois de exercer o pastorado em Aracaju, SE, e em São Paulo, tornou-se secretário geral da União Cristã de Estudantes do Brasil (de 1944 a 1955) e capelão da Universidade Mackenzie (de 1955 a 1962). Passou alguns anos em Portugal como professor de Pensamento Teológico Contemporâneo, Lógica e Ética no Seminário Presbiteriano de Carcavelos e, ao mesmo tempo, fez pesquisa sobre o filósofo e romancista espanhol Miguel de Unamuno, sobre o qual defendeu uma tese de doutoramento na USP. Jorge foi um dos fundadores da revista *Biblos* (já desaparecida) e autor de *Tito, meu Filho*, comentário da Epístola de Paulo a Tito, “um dos mais antigos documentos que tratam da questão das heresias, da estabilidade das igrejas, dos problemas económicos e sociais, da responsabilidade do púlpito, da preocupação escatológica, da unidade da igreja e outros temas”. Foi autor de diversos livros de carácter devocional e tradutor de algumas das obras mais valiosas na bibliografia evangélica em língua portuguesa. Também foi um dos tradutores da Bíblia de Jerusalém (ficou a seu cargo o livro de Juízes, os dois livros de Samuel, o Evangelho de Marcos e a Epístola de Tito) e de dois livros do famoso missiólogo escocês John A. Mackay (*Eu, porém, vos digo* e *A ordem de Deus e a desordem do homem*). O *Portugal Evangélico* curva-se perante a memória deste ilustre presbiteriano brasileiro, que o seu Director teve o privilégio de conhecer pessoalmente. Disponível em :<http://www.igreja-metodista.pt/pe_pdf/PE_913.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2006.

São Paulo, foi colaboradora de Mota na organização dos secundaristas. A Federação Mundial de Estudantes Cristãos foi uma iniciativa do líder ecumênico John Mott,⁸⁹ que presidiu a Conferência Missionária Ecumênica de Edimburgo (1910), considerada o marco do movimento ecumênico moderno. Mott fundou a Fumec⁹⁰ em 1895.

Em 1947, oito brasileiros participaram do Congresso da Fumec em Oslo, e em 1952, no Congresso de Nasrapur, na Índia, a Uceb tornou-se membro pleno do organismo mundial, de cujo comitê executivo Jorge Cesar Mota foi eleito para ocupar um dos oito cargos de vogal:

La participación de América Latina en la federación se refleja principalmente en dos hechos sin precedentes en la historia federativa. Por primera vez en 58 años de historia, movimientos latino-americanos fueron admitidos como miembros afiliados de la Federación; son los de Brasil y Puerto Rico. Por primera vez también un latino-americano fue electo para ocupar uno de los ocho cargos de vocal del comité Ejecutivo; se trata de Jorge Mota, secretario general del movimiento brasileiro y director de Testimonium.⁹¹

A revista *Testimoniun* nasceu no Congresso de Nasrapur (1952) e tornou-se o órgão oficial da Fumec na América Latina. O seu primeiro editor foi Jorge Cesar Mota. Era editada em espanhol e português e o primeiro corpo de redatores foi composto por Valdo Galland (uruguaio, ligado a Igreja Valdense, secretário geral da Fumec de 1961 a 1968), Richard Schaul e os secretários dos Movimientos Estudiantes Cristianos da América Latina.⁹²

Nos Movimentos de Estudantes Cristãos se articularam os principais quadros da teologia da libertação protestante. O principal representante desse

⁸⁹ Prêmio Nobel da Paz de 1946.

⁹⁰ A Fumec tornou-se uma instituição importante na articulação do movimento ecumênico no mundo. Atuaram como dirigentes do movimento alguns dos secretários gerais do Conselho Mundial de Igrejas, como por exemplo: Willen Visser't Hooft e Philip Porter. Richard Schaul presidiu a Fumec de 1968 a 1972 (<<http://www.wscfglobal.org/WSCFGenSecs.php>>).

⁹¹ América Latina em la família federativa. *Testimonium*. São Paulo, vol. I, n. 2, jun. 1953.

⁹² *Testimoniun*. São Paulo, vol I, n. 2, jun. 1953, contracapa.

agrupamento foi o teólogo argentino Jose Miguez Bonino (1924-). Ecumênico militante, o professor Bonino foi um dos observadores protestantes no Concílio Vaticano II, e foi sucessor de Jorge Cesar Mota como editor da *Testimoniun*.

Os Movimentos de Estudantes Cristãos (MEC), reunidos em torno da Fumec, saíram paulatinamente de uma posição em que a ênfase estava na vida piedosa e na evangelização para se envolverem cada vez mais na vida política e nos movimentos estudantis. Essa tendência já se apresentava na Conferência de Nasrapur. Na palestra de Philippe Maury, secretário geral da Fumec, temos a seguinte recomendação:

Como Movimentos Cristãos de Estudantes temos de dar uma grande atenção à nossa responsabilidade política e social. A política não é importante só em si mesma, como uma forma efetiva de amor cristão; a experiência tem mostrado que ela é, e deve ser, uma testemunha e uma proclamação profética do Reino. Quando a Igreja luta pela unidade, comunhão, santificação, está também proclamando a chegada do Reino: é sua testemunha. Todos os aspectos da nossa vida coletiva e pessoal podem, portanto, ser relacionados com Jesus Cristo, e a nossa vida toda pode tornar-se uma testemunha. Uma vida redimida dá testemunho do Redentor.⁹³

Em um primeiro momento, no Brasil e na maior parte dos MEC da América Latina, prevalecia um projeto mais voltado para uma perspectiva de crescimento espiritual individual que para a militância política. O ecumenismo era aceito nos limites da aproximação entre as diversas igrejas protestantes. No primeiro número de *Testimoniun*, Richard Shaull estabeleceu um programa para a atuação dos MEC:

- Cada MEC ou ACA deve começar por um grupo pequeno e homogêneo de estudantes cristãos que estão unidos por uma fé e uma preocupação comuns a todos.
- Cada grupo homogêneo, assim estabelecido, terá que fazer um sério esforço de orientação e estudo teológico.
- Cada grupo de estudantes terá que formar uma “koinonia” viva em que estudantes cristãos, dedicados sem reservas a Cristo, possam

⁹³ MAURY, Philippe. Dando testemunho nas comunidades universitárias. *Testimoniun*. São Paulo, Vol I, n. 1, mar. 1953, p. 7.

estudar e orar juntos, fortalecer-se para os dias do porvir, e compartilhar com outros os seus problemas e a sua esperança comum em Jesus Cristo

- Cada grupo de estudantes precisa ter uma missão e agir dinamicamente para realizá-la.⁹⁴

Nesse momento, Shaull ainda não pensava os MEC em um ecumenismo no qual os católicos poderiam participar – pelo contrário, recomendou que aqueles que tivessem participantes de outras religiosidades deveriam recomeçar o grupo. Essa disposição era o pensamento predominante dos agrupamentos estudantis naquele momento:

- Nossa tarefa principal é evangelizar, isto é, proclamar Jesus Cristo como Senhor e Salvador. [...] Isto significa que a fé de todos aqueles que se chamam Cristãos, sejam Católicos Romanos ou Protestantes, deve ser mantida sob o julgamento da palavra de Deus.
- Nós sentimos uma profunda tristeza e confessamos nossa culpa pelas divisões entre nós, reconhecendo que elas constituem uma vergonha e um verdadeiro tropeço, e estamos determinados a influir dentro de nossas igrejas, afim de que participem no Movimento Ecumênico, na esperança de conseguirmos a união.
- Ademais, reconhecemos que por várias razões os Católicos Romanos podem acusar os Protestantes de sectarismo...
- O resultado prático deste testemunho do MEC, a necessidade de relação com uma igreja, leva o estudante Católico Romano, que acedeu a uma aceitação pessoal de Jesus Cristo como Senhor e Salvador, à necessidade de decidir-se entre duas atitudes possíveis.

i – permanecer em sua igreja, trabalhando pela sua reforma e renovação;

ii - abandoná-la, para unir-se a outra igreja.⁹⁵

⁹⁴ SHAULL, Richard. Nossa tarefa imediata em face da crise iminente. *Testimoniun*. São Paulo, vol I, n. 1, mar. 1953, p. 30-32.

⁹⁵ Documento da I Conferência de líderes dos Movimentos Cristãos de Estudantes da América Latina, realizada no sítio das Figueiras, em S. Paulo, em 1952. *Testimonium*. São Paulo, vol I, n. 2, jun. 1953, p. 38.

Para estudo e ação apropriada, esse documento foi submetido ao Comitê Geral da Federação, que respondeu aprovando, mas solicitou a retirada do segundo parágrafo do último item.⁹⁶

Na Conferência da Fumec em Matanzas, Cuba, no ano de 1953, discutiu-se a organização das universidades na América Latina e os seus objetivos, bem como o modo como deveria ser a atuação dos MEC na vida universitária. Entre as recomendações, estava a participação dos Movimentos de Estudantes Cristão nas organizações estudantis:

Que así capacitados los estudiantes asociados al Movimiento Estudiantil Cristiano, deben participar activamente en las organizaciones estudiantiles y de gobierno de la Universidad, para que a través de estas instituciones (y por todos los otros medios posibles), puedan trabajar por la realización de las reformas que urgen en la Universidad Latinoamericana.⁹⁷

Em 1960, Jovelino Ramos escreveu um artigo intitulado “A igreja na universidade brasileira”, no qual descreveu que as influências dominantes nas universidades estavam ligadas a uma *onda nacionalista*. Relatou a força de mobilização da UNE, envolvida em diversas reivindicações, e a presença dos católicos no movimento estudantil através da Juventude Universitária Católica e da Juventude Estudantil Católica:

Nos meios docente e discente a ação Católica se manifesta através do trabalho de duas organizações: a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Estudantil Católica (JEC), a primeira entre os universitários e a segunda entre os secundaristas. Durante algum tempo estes movimentos estiveram um tanto comprometidos com a reação anticomunista, quando quase todo o seu programa assumia caráter negativo de combate cerrado a qualquer aparência de ideologia esquerdista. No momento, porém, é inegável a vitalidade de seu trabalho. Temos estado em contato com alguns de seus líderes os quais estão revelando um grande senso de sinceridade e responsabilidade no desempenho de sua missão. [...] Por outro lado tem

⁹⁶ Comentários do Comitê Geral da Federação Mundial Cristã de Estudantes. *Testimonium*. São Paulo, vol I, n. 2, jun. 1953, p. 39.

⁹⁷ La Universidad Latino Americana. *Testimonium*. São Paulo, vol I, n. 3, set. 1953, p. 36.

sido grande a sua dificuldade de expansão fora dos educandários não católicos, apesar de todo o seu pessoal especializado e ativo.⁹⁸

Há uma semelhança entre a trajetória da Uceb e a trajetória da JUC e da JEC, pensadas espaços para que a juventude católica pudesse desenvolver a sua vida religiosa e assim influenciar o meio universitário. Paulatinamente, elas foram se envolvendo com as lutas e movimentos das universidades. E havia um intelectual assessorando o movimento: o padre jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz.

Considerado um dos mais importantes filósofos católicos do Brasil contemporâneo, o padre Vaz, doutor em filosofia pela Universidade Gregoriana, atuou junto à JUC na década de 1960 e introduziu o conceito de *consciência histórica*.

Na sua formação, a JUC utilizava o método ver-julgar-agir, consagrado nos movimentos católicos, que buscava analisar a realidade, relacioná-la com a doutrina da Igreja e em seguida traçar a linha de ação a ser seguida. Em 1954, a JUC tratou em todo o país da questão social e essa discussão trouxe uma série de desdobramentos para o movimento. Os temas da fome, da saúde, do nacionalismo e do desenvolvimento foram debatidos nas reuniões da JUC.

Inspirado em Jacques Maritain, o padre Almeri Bezerra propôs primeiramente o conceito de *ideal histórico*. Para Maritain, o projeto de uma nova cristandade não tinha mais uma característica “sagrada”, mas “laica”, por meio de um ideal histórico que abrangesse o respeito e o serviço dos bens supratemporais da pessoa humana. A política terrena não tem como fim conduzir o indivíduo à perfeição espiritual, mas desenvolver as condições que o levem a um grau de vida material, intelectual e moral que fosse conveniente à paz e ao bem de todos. O ideal histórico deveria ter uma inspiração cristã, mas prescindia de que fosse concretizado

⁹⁸ RAMOS, Jovelino Pereira. A Igreja na universidade brasileira. *Testimoniun*. Buenos Aires, vol. VIII, fasc. 1, jan.-mar. 1960, p. 71.

apenas pelos cristãos. Dentro do melhor espírito ecumênico, todos os homens podem participar desse ideal histórico.⁹⁹

O grupo da JUC em Belo Horizonte, que na época contava com a liderança de Herbert de Souza, o Betinho, elaborou um documento apresentado em julho de 1960 no Rio de Janeiro, no Congresso dos dez anos de organização da JUC. O título desse documento era *Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro*.¹⁰⁰

Além de Maritain, outras influências da JUC foram o personalismo de Mounier, a teologia de Teilhard de Chardin e o pensamento econômico do padre Lebret. O uso desses autores era utilizado de uma forma nova e criativa:

Nas palavras de Luiz Alberto Gómez de Souza, que participou intensamente da JUC e da AP: “Maritain e mais tarde Mounier ou Teilhard de Chardin não foram adotados porque tinha ocorrido uma 'conversão' a seu pensamento, mas sobretudo porque se opunham a outros autores que se queria deixar de lado e abriam pistas que poderiam ser utilizadas, ainda que com muita liberdade. Chegava-se a eles freqüentemente por uma via negativa e pelo desconhecimento de outras ferramentas teóricas melhores”. Seus conceitos eram usados “em situações que eles, ao criá-los, nem podiam prever que viessem a existir” (Gómez de Souza, 1984, p.158).¹⁰¹

Em 1960, no XXIII Congresso da UNE, a JUC e o Partido Comunista do Brasil (PC do B) estabeleceram uma aliança política para a direção da instituição, dominada nesse tempo pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB). Em três estados, a influência de esquerda da JUC era mais significativa: Minas Gerais, Rio de Janeiro e Bahia. No Rio de Janeiro, a Universidade Católica abrigava o maior agrupamento da

⁹⁹ MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e democracia*. Rio de Janeiro. Agir, 1957.

¹⁰⁰ MATA, Sérgio da. JUC e MMC: Polaridade político-religiosa em Belo Horizonte. *Revista de História Regional*. Disponível em <http://www.uepg.br/rhr/v3n1/matta.htm#o_0>. Acesso: 7 fev. 2007.

¹⁰¹ RIDENTI, Marcelo S. Ação Popular: cristianismo e marxismo. In: REIS FILHO, Daniel Aarão;e RIDENTI, Marcelo (orgs.). *História do marxismo no Brasil: Partidos e organizações dos anos 20 aos 60*. Disponível em: <<http://209.85.165.104/search?q=cache:X-tfFbsrEHUJ:www.cedema.org/uploads/AP-Ridenti.doc+conceito+de+ideal+hist%C3%B3rico+em+mounier&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=4&gl=br>>. Acesso em: 7 fev. 2007.

JUC e era também o centro do lacerdismo e do conservadorismo. Em 1960, o agrupamento ligado à esquerda da JUC assumiu o Diretório Central dos Estudantes (DCE), elegendo como presidente Aldo Arantes. Nesse momento, o padre Henrique Lima Vaz ajudou a elaborar o *Manifesto do DCE da PUC*, que polarizou as posições políticas e ideológicas entre os estudantes, segundo Lima e Arantes.¹⁰²

No ano seguinte, em Santos, em um seminário que reuniu cerca de 80 líderes da JUC, o padre Vaz propôs a transição para o conceito de *consciência histórica*: enquanto o conceito de *ideal histórico* possuía uma característica especificamente cristã, o de *consciência histórica* transcendia a especificidade cristã e identificava o homem na sua luta em direção a uma humanização. Assim se justificavam as alianças feitas no movimento estudantil, com outros agrupamentos ideológicos, inclusive marxistas e protestantes, desde que esses outros agrupamentos caminhassem em direção à mesma humanização.

[...] se o que caracteriza a consciência histórica dos tempos modernos é a concepção do homem como um ser que transcende o mundo precisamente enquanto o transforma e humaniza, é possível demonstrar que esta transcendência ativa do homem sobre o mundo se encontra de tal forma no centro da óptica cristã que esta chega a situar a significação última do mundo na direção dum movimento criado pelas iniciativas históricas do homem.¹⁰³

Ainda em 1961, a direção geral da JUC se reuniu em Natal e o tema do encontro foi: *O evangelho como fonte da revolução brasileira*. Esse encontro provocou um importante confronto com a hierarquia eclesiástica. Dom Eugênio Sales, bispo de Natal, estava presente à reunião como observador e, depois do encontro, resolveu desligar a JUC de Natal da JUC nacional. Não foi o único confronto entre a JUC e a hierarquia da Igreja. Aldo Arantes foi eleito presidente da

¹⁰² LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. *História da Ação Popular: da JUC ao PC do B*. São Paulo: Alfa-Omega, 1984, p. 29.

¹⁰³ VAZ, Luis Henrique *apud* KORNIS, Mônica. *Juventude Universitária Católica*. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/dhbb/verbetes_html/8852_1.asp>. Acesso em 7 fev. 2007.

UNE em uma aliança política com o PC do B em 1961. A aliança política com o PC do B e a decisão da UNE por reconhecer a União Internacional dos Estudantes (UIE), de influência comunista, aumentou ainda mais o atrito com a hierarquia da Igreja, o que levou a expulsão de Aldo Arantes dos quadros da JUC.¹⁰⁴

Nesse ínterim, a JUC já era a maior força no movimento estudantil, elegendo um novo presidente para a UNE em 1962: Vinícius Caldeira Brandt. Também em 1962, militantes jucistas resolveram criar outro movimento que não tivesse uma conotação confessional, chamando-o de Ação Popular (AP). O padre Vaz ajudou a elaborar o documento-base de formação da AP.

Por exemplo, no final dos anos 1960, como muitos de seus amigos provenientes da Juventude Universitária Católica (JUC) convergiram para o grupo político chamado Ação Popular, mesmo sem nunca ter sido membro do movimento, teve nele uma participação informal e colaborou na redação de alguns de seus documentos, como ele mesmo declarou em entrevista coordenada pelo Prof. Franklin Leopoldo e Silva, publicada nos *Cadernos de Filosofia Alemã* (n. 2, 1997).¹⁰⁵

Esse documento-base fazia uma opção pelo socialismo, mas rejeitava a idéia de ditadura do proletariado e a necessidade de um partido proletário para a direção do processo revolucionário. Na avaliação de Lima e Arantes, o “Documento-Base é expressão típica de uma intelectualidade idealista debatendo-se entre concepções variadas, mas sentindo a necessidade de transformações sociais”.¹⁰⁶

Foi na AP que os ideais de transformação social desenvolvidos tanto nos movimentos estudantis católicos quanto nos meios estudantis protestantes encontraram uma forma de expressão. A AP se tornou a forma secular de uma

¹⁰⁴ LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. *História da Ação Popular: da JUC ao PC do B*. São Paulo: Alfa-Omega, 1984, p. 31.

¹⁰⁵ PERINE, Marcelo. Pe. Vaz e o diálogo com a modernidade. Entrevista. *Revista do Instituto Humanitas de Ensino (IHU-Online)*. Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detalhe&id=45>. Acesso em 7 fev. 2007.

¹⁰⁶ LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. *História da Ação Popular: da JUC ao PC do B*. São Paulo: Alfa-Omega, 1984, p. 31.

expressão ecumênica da juventude: católicos, protestantes e simpatizantes do marxismo militaram na AP. Antes do Golpe Militar de 1964, a AP mantinha inserção no movimento estudantil, no qual era a força majoritária. Integrantes da AP auxiliaram a Superintendência para a Reforma Agrária (Supra) a formar sindicatos rurais, o que os ajudou a ter importantes vínculos com o movimento camponês. Outros participaram, juntamente com o Movimento de Educação de Base (MEB), das campanhas de alfabetização utilizando o método Paulo Freire.

A AP ajudou a formar a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag). No movimento operário, a AP mantinha certa influência no Sindicato dos Trabalhadores na Extração de Petróleo e no Sindicato dos Trabalhadores no Refino.¹⁰⁷ Quando da reorganização da AP, em 1965, depois do Golpe Militar, Aldo Arantes (coordenador), Carlos Aumond, Betinho, Duarte Pereira, Sergio Motta e Paulo Wright formaram o diretório nacional da AP. A aproximação dos protestantes com a AP não se resumiu apenas a Paulo Wright. A direção da União dos Estudantes do Estado de São Paulo de 1962-1963 foi formada em uma coligação em que José Serra, militante da JUC e depois da AP, teve como vice-presidente Rubens Menzen Bueno (Rubão),¹⁰⁸ que era aluno do Seminário Presbiteriano de Campinas e membro da Uceb.

Em 1962-63 fui vice-presidente da UEE-SP com José Serra e nosso trabalho (CPC da UEE, subseções regionais, Frente Popular pelas Reformas de Base, Congresso da UNE em Santo André em 1963) ajudou a elegê-lo presidente da UNE, de onde levou o Golpe de Estado nas costas. Fui vê-lo na Embaixada da Bolívia. Fui visitá-lo no exílio no Chile (havia dois tipos de refugiados brasileiros em Santiago: os pobres, como Serra e Betinho, e os

¹⁰⁷ *Idem, ibidem*, p. 45.

¹⁰⁸ A militância política de Rubens Menzen Bueno no movimento estudantil foi alvo de duas resoluções da Comissão Executiva da Igreja Presbiteriana do Brasil. Na primeira, o Presbitério Paulistano (PLIS) comunicou a cassação de sua candidatura ao pastorado presbiteriano, o que levaria ao seu desligamento do Seminário. A segunda resolução notifica o Seminário de que ele deveria ser considerado candidato ao ministério pela Missão Brasil Central (MBC), ligada a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, cujo dirigente era Jaime Wright – dessa forma, ele não deveria ser desligado do Seminário. RESOLUÇÕES: CE-63-062, CE-63-063. *Digesto Presbiteriano: 1961-1970*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998.

ricos, como FHC e Paulo de Tarso Santos). Trabalhamos juntos muito tempo. Serra, Herbert de Souza etc. uniam os católicos (JUC, JAC etc.) e os evangélicos (Uceb, mocidade...).¹⁰⁹

Essa diretoria foi em certa medida um símbolo da unidade ecumênica sonhada por Shaul: católicos e protestantes lutando juntos pela “revolução brasileira”.

Nas memórias de Shaul, ele falou também do trabalho que realizou junto ao movimento de mocidade, principalmente o trabalho da mocidade presbiteriana que era coordenada na época por Billy Gammon.¹¹⁰ As organizações de mocidade das igrejas evangélicas se articulavam de forma interdenominacional no setor de Mocidade da Confederação Evangélica do Brasil. Muitos dos líderes da Uceb também eram líderes denominacionais.

Foi como líder da mocidade presbiteriana que começou a se destacar nos anos 1940 o sociólogo Waldo César, que foi presidente da Confederação da Mocidade Presbiteriana (CMP) e também secretário geral do Trabalho de Mocidade do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil. Waldo Cesar se tornou um dos mais importantes articuladores do movimento ecumênico no Brasil, também tendo sido fundador da revista *Paz e Terra* e do Iser e atuado no começo dos anos 2000 na presidência da ONG Davida. Juntamente com Richard Shaul, ele foi fundador do setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil e por muitos anos secretário geral desse departamento.

A articulação das juventudes evangélicas no continente aconteceu por meio de uma instituição chamada União Latino-americana de Juventudes Evangélicas (Ulaje). A idéia da fundação da Ulaje aconteceu no primeiro Congresso Latino-americano de Juventudes Evangélicas, em 1941, na cidade de Lima, Peru. Nesse

¹⁰⁹ BUENO, Rubens Menzen. *Sucessão presidencial*. Disponível em <<http://www.comiteprolula.vilabol.uol.com.br/velhoconhecido.html>>. Acesso em: 7 fev. 2007.

¹¹⁰ Filha de missionários americanos, tornou-se posteriormente professora da Universidade de Brasília.

congresso, foi aprovado um documento que definiu o pensamento social da juventude evangélica no continente:

- [...] el Congreso resuelve:
- Repudiar el actual sistema capitalista, basado en la opresión y desigualdad económica, especulación y explotación de las clases oprimidas, y abogar por un sistema económico de cooperación.
- Apoyar los movimientos de cooperativas y sociedades mutualistas evangélicas existentes, aconsejar su creación donde no las hubiere, y recomendar la difusión de literatura acerca de las mismas.
- [...]
- Apoyar y estimular todo esfuerzo, tanto social como legislativo, que contemple la eliminación del trabajo de los niños.
- Recomendar la cooperación con las instituciones no evangélicas que trabajan pro el mejoramiento social y económico de los necesitados, siempre que ello no comprometa los principios y la acción cristiana.
- [...]
- Repudiar todos los sistemas políticos y filosóficos que, como el vaticanismo, el fascismo, el nazismo y el comunismo, atenten contra los principios de libertad, derecho natural y demás atributos inherentes a la personalidad humana concedidos por el Creador.
- [...]
- Condenar el racismo, y especialmente toda persecución a pueblos o individuos basada en él en los prejuicios de sangre.¹¹¹

Em 1946, realizou-se o II Congresso de Juventude Evangélica na cidade de Havana, Cuba, onde a organização consolidou com a representação de 18 países da América Latina e Caribe. Ali foi concretizada a formação da organização continental Ulaje. Como conferencistas, participaram dos primeiros encontros da Ulaje John Mackay e Gonzalo Báez Camargo. Nas resoluções tomadas pelo II

¹¹¹ CON CRISTO UN MUNDO NUEVO. I Congreso Latinoamericano de Juventudes Evangélicas. (LIMA, Perú, febrero, 1941). In: Apéndice. Para Que El Mundo Crea. Mensaje, recomendaciones y crónica del III Congreso Latinoamericano de Juventudes Evangélicas y II Asamblea de la Ulaje. Buenos Aires, 9 al 20 de diciembre de 1951. Buenos Aires: Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas, 1952, p. 102.

Congresso, além de se reafirmarem posições tomadas em Lima, houve posicionamentos contra o imperialismo e pelo livre intercâmbio comercial, houve apoio à iniciativa cooperativista e defesa da democracia a partir do modelo americano:

El Congreso declara:

[...] Que la libertad económica desde el punto de vista cristiano es la libertad para cooperar y servir, haciendo de los bienes materiales un medio que contribuya a la felicidad del hombre y no un fin.

[...] que el hombre es un valor superior al estado y que la finalidad esencial de éste es servir a aquél.

[...] Que la democracia, en la concepción de Lincoln, es entre los sistemas conocidos, el que mejor satisface los intereses del pueblo, el que mejor garantiza el goce y el ejercicio de la libertad y el que está más en concordancia con los principios cristianos.¹¹²

Na II Assembléia da Ulaje, realizada em Buenos Aires, em 1951, Wilfrido Artús,¹¹³ da Confederação da Juventude Evangélica do Uruguai, foi eleito presidente e Waldo César, representante do departamento de juventude da CEB, primeiro-vice-presidente. Nessa assembléia, foi tomada uma resolução em se tratando de ecumenismo:

- Exhortar a nuestras juventudes y a nuestros jóvenes a que hagan de la oración un elemento consustancial con la acción en pro de la unidad cristiana, por medio de oraciones individuales, o de grupos, y en ocasiones especiales. Si es posible cuando se encuentran reunidos jóvenes de distintas denominaciones.

¹¹² La Juventud Cristiana y La Libertad. II Congreso Latinoamericano de Juventudes Evangélicas. (La Habana, Cuba, agosto, 1946). In: Apéndice. *Para Que El Mundo Crea. Mensaje, recomendaciones y crónica del III Congreso Latinoamericano de Juventudes Evangélicas y II Asamblea de la Ulaje*. Buenos Aires, 9 al 20 de diciembre de 1951. Buenos Aires: Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas, 1952, p. 119-21.

¹¹³ Líder da Igreja Valdense do Uruguai, foi o primeiro presidente da Aliança de Igrejas Presbiterianas e Reformadas da América Latina (Aipral). Viveu como exilado na Itália no período da ditadura no Uruguai (1973-1985).

- Estimular a nuestra juventud a estudiar y conocer las diferentes confesiones cristianas, tratando de respetar y comprender las diferencias existentes en doctrina, forma de gobierno, forma de adoración, etc.
- Señalar la gran necesidad de la educación ecuménica, a partir de los niños. En este sentido recordamos la gran responsabilidad de los maestros de las escuelas dominicales.¹¹⁴

A Ulaje se engajou na construção desse espírito ecumênico entre as diversas denominações evangélicas na América Latina. E logo a questão da participação da Igreja Católica no ecumenismo se colocou em pauta para os jovens evangélicos da Ulaje:

El concilio Vaticano II despertó entre los evangélicos latinoamericanos un enorme interés y abrió la puerta a muchas esperanzas e ilusiones, algunas de estas injustificadas, fruto más bien de nuestras preocupaciones y deseos y no tanto por ele propósito de aquel que convocó en principio esta reunión de la Iglesia Católica Romana.

Los cambios que siguieron al concilio, en especial la apertura que está teniendo lugar en algunas partes de América latina y el Acercamiento que se está produciendo entre católicos y protestantes han alentado en algunos mayores esperanzas y en otros han despertado mayores temores y recelos.

Nos hacemos en este momento algunas preguntas: qué significa estos cambios? Son fruto del Concilio Vaticano o son tan solo el esfuerzo de algunas mentes avanzadas dentro del catolicismo? Otros se preguntan si no se trata de una nueva estrategia o estratagema de parte de Roma.¹¹⁵

Em 1970, o novo paradigma do diálogo ecumênico colocado pelo Concílio Vaticano II levou a Ulaje a mudar de “Evangélica” para “Ecumênica”, tornando-se assim uma instituição continental em que católicos e protestantes poderiam se confraternizar e na qual poderiam tomar parte.

Grande parte dessas articulações ecumênicas estava ligada à própria efervescência do mundo político: tanto o Concílio Vaticano II quanto a Revolução

¹¹⁴ PARA QUE EL MUNDO CREA. Mensaje, recomendaciones y cronica del III Congresso Latinoamericano de Juventudes Evangelicas y II Asamblea de la Ulaje – Buenos Aires, 9 al 20 de diciembre de 1951. Buenos Aires: Union Latinoamericana de Juventudes Evangelicas, 1952, p. 60.

¹¹⁵ Presente y Futuro de las Relaciones Católico Y Protestante en América Latina. *Material ocasional para la juventud y sus líderes. N. 4. Publicación bi-anual de Ulaje.* Montevideu, Uruguay, 1965, editorial.

Cubana se situavam em um mesmo contexto que levou grupos conservadores à reação. No Brasil, aconteceu o Golpe Militar em 1964 e em diversos países da América Latina outras ditaduras militares acabaram assumindo o poder. Foram os *anos de chumbo*. Por causa da perseguição que se estabeleceu sobre as suas principais lideranças, aconteceu uma desarticulação de grande parte do movimento ecumênico e, posteriormente, a rearticulação em outras bases.

3. CRISES E ALTERNATIVAS DO MOVIMENTO ECUMÊNICO NO BRASIL

Como temos visto, a passagem de uma consciência de ação assistencial para resolver os problemas relacionados ao pobre progrediram no sentido de uma preocupação com o desenvolvimento dos povos. Posteriormente, há um convencimento de que a *democracia* é o espaço em que se possibilita as transformações sociais necessárias. Na participação política democrática, cada vez mais cresceu a consciência de que a sociedade estava passando por rápidas transformações sociais e que os cristãos deveriam estar à frente dessas transformações. Essa foi a trajetória daqueles que iniciaram o movimento ecumênico no Brasil. O paradigma da revolução fez com que a reação ocorresse muito logo. Dentro das igrejas, o discurso revolucionário foi identificado com o ecumenismo, o que levou à primeira crise no movimento ecumênico, no seio da Confederação Evangélica do Brasil. O Golpe Militar veio a acirrar a crise – que culminou, posteriormente, na extinção da CEB.

O impacto do Golpe Militar de 1964 foi significativo para todos os agrupamentos de esquerda no Brasil, nenhum deles resistiu de forma consistente. As manifestações de apoio ao movimento militar ocorreram nas principais instituições religiosas. Aquelas que estavam comprometidas com os movimentos populares sofreram algum tipo de mudança de posição. Os bispos católicos lançaram um manifesto apoiando o golpe. O pequeno agrupamento ecumênico ligado ao jornal *Cristianismo* se manifestou a favor do golpe militar explicando a sua posição anterior:

Nesta conexão, é bom que se diga que o governo deposto e seus companheiros eram maus defensores de boas causas. Por isso, realmente não era possível que a Nação continuasse indiferente à ação subversiva daqueles maus governantes.

O movimento que este jornal representa apóia o desejo de reformas de base, mas entende que duas reformas que são absolutamente necessárias, sem as quais as outras jamais surtirão o efeito desejado: a reforma do homem, isto é, a sua verdadeira cristianização, especialmente a compreensão e aplicação do que significa amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo; e a reforma, conseqüente da primeira, do princípio econômico do amor ao lucro, ao dinheiro, pelo princípio cristão do serviço.¹

Logo após o golpe, o pêndulo dentro das instituições eclesiásticas evangélicas pendeu para os agrupamentos conservadores, que no Brasil se caracterizavam pela sua posição anti-ecumênica, antecatólica, anticomunista, contrária à ação social das igrejas. A crise do movimento ecumênico no meio evangélico na década de 1960 já foi trabalhada por diversos autores.² A reação das pessoas ligadas ao movimento evangélico, que representavam o compromisso com as transformações sociais e o diálogo ecumênico, pode ser classificada em quatro categorias:

- decepção e saída do movimento;
- exílio e envolvimento em instituições internacionais;
- adequação à nova realidade;
- reconstrução do movimento ecumênico em outras bases.

¹ O movimento de 31 de março. *Cristianismo*. São Paulo, ano XV, n. 163, abr.-jun. 1964, p. 3.

² LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão: Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Editora Ultimato, 2002. SOUZA, Silas Luiz. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005. DIAS, Agemir de Carvalho. *O papel educador do ecumenismo: O caso da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Dissertação de mestrado, Curso de Pós-graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2003.

3.1. CRISE NO MOVIMENTO ECUMÊNICO EVANGÉLICO

A principal instituição promotora do ecumenismo entre as Igrejas evangélicas no Brasil era a Confederação Evangélica do Brasil, que vinha de uma trajetória em que a sua articulação se justificava na formação de uma força contraposta à religião hegemônica no Brasil, a Igreja Católica Apostólica Romana. A fraternidade das igrejas e organizações ligadas à CEB se constituía em uma afirmação da unidade evangélica, um discurso elaborado a partir de diversas correntes que viam no denominacionalismo³ protestante um grande empecilho para a missão cristã.

A CEB se organizava em departamentos e representações regionais. Eram cinco departamentos:

- Imigração e Colonização;
- Ação Social;
- Educação Religiosa;
- Mocidade;
- Literatura.

A articulação internacional da CEB era com o Conselho Missionário Internacional (Comin), que foi um dos desdobramentos do Congresso Ecumênico de Edimburgo (1910). A CEB não era filiada ao Conselho Mundial de Igrejas, mas sofria a sua influência por causa das ligações com o Comin.⁴ A filiação ao CMI não era bem vista por várias das denominações ligadas à CEB, principalmente pela Igreja

³ As Igrejas provenientes da Reforma se organizaram em diversos organismos eclesiásticos, que são as chamadas *denominações protestantes*, ou *denominações evangélicas*.

⁴ O Comin se incorporou ao CMI na III Assembléia Geral em Nova Délhi, 1961.

Presbiteriana do Brasil e pela Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, que mantiveram uma posição de eqüidistância ao CMI e ao Ciic.

Na II Assembléia do CMI (1954), em Evanston nos Estados Unidos, o tema trabalhado na reunião foi o da Sociedade Responsável. A assembléia foi precedida por uma série de encontros preparatórios para a discussão dos temas.

Foi por causa da preparação da II Assembléia do CMI que Richard Shaull começou a articulação de um grupo de estudos que reuniu evangélicos de diversas denominações para trabalharem com o tema da responsabilidade social da igreja. Em 1953, contatou Waldo Cesar, que na ocasião trabalhava na CEB, para ser o articulador desse grupo. Os contatos de Shaull no CMI permitiram que o grupo pudesse se ligar a um programa recém-criado pela instituição. Antes da Assembléia de Evanston (1954), o CMI criou uma Divisão de Estudos e, dentro dessa divisão, uma seção sobre Igreja e Sociedade dirigida por Paul Abrecht.

O contato de Shaull com Abrecht por causa do documento que seria discutido em Evanston sobre a sociedade responsável, e para o qual ele contribuiu com uma parte, levou a desdobramentos importantes depois da assembléia. Por meio do departamento dirigido por Abrecht, o CMI propôs que Shaull organizasse uma conferência no Brasil para discutir os documentos aprovados na Assembléia do CMI em Evanston. A proposta foi aceita e a preparação da conferência levou à criação da Comissão de Igreja e Sociedade, que em 1955 se incorporou à CEB com o nome de Setor de Responsabilidade Social, ligada ao Departamento de Estudos.

No mesmo ano de 1955, dos dias 15 a 18 de novembro, aconteceu a I Reunião de Estudos sobre a Responsabilidade Social da Igreja, em São Paulo. A conferência contou com a participação de 40 pessoas, representando 12 igrejas e 3 outras organizações evangélicas.⁵ Como preletores da conferência, participaram Wilhelm Hahn e o economista holandês Egbert de Vries, representando o departamento de Igreja e Sociedade do CMI. Os preletores brasileiros foram Richard

⁵ SOUZA, Silas Luiz. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005, p. 121.

Shaul, Benjamim Moraes e o doutor João Del Nero. Nesse encontro, foi eleita a primeira diretoria do Setor de Responsabilidade da CEB: para presidente, foi eleito o reverendo Benjamin de Moraes e para a secretaria executiva, Waldo César. Também foram criados setores de estudos: Rural, Industrial, Político e Serviço Social. O reverendo Sátilas do Amaral Camargo, pastor da Ipib de Curitiba, descreveu essa reunião em artigo no jornal *Cristianismo*:

Em face das rápidas transformações sociais por que passaram muitas das partes da Ásia, África e América Latina, a Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, recentemente reunida em Evanston, sugeriu que seu novo Departamento de Igreja e Sociedade, concentrasse a sua atenção na situação social e econômica de vários países desses continentes, recomendando às igrejas um estudo e ação apropriada, para a solução dos mais variados problemas que estão surgindo, num panorama inteiramente novo.

As Igrejas devem estudar e conhecer melhor a respeito dos fundamentos espirituais e morais sobre os quais as novas sociedades estão sendo construídas; devem ter um conceito mais adequado do homem e sociedade que orientam novos movimentos sociais e políticos da atualidade, e precisam sentir mais de perto a sua responsabilidade social, no cenário da vida moderna em suas transformações rápidas.

[...] em meio da camaradagem cristã, num ambiente profundamente espiritual, num lugar aprazível, com estudos bíblicos e cultos devocionais diários dirigidos pelo Rev. Jorge César Mota, transcorreu essa reunião memorável...⁶

As rápidas transformações pelas quais o Brasil passou na década de 1950 causaram muita perplexidade. O êxodo rural, a nova situação dos trabalhadores na indústria, o surgimento de novos movimentos sociais, a turbulência política, tudo isso conduziu à idéia de que se estava vivendo um período de “rápidas transformações sociais” e que essas transformações exigiam uma posição de *responsabilidade* da igreja e do cristão.

O conceito de *sociedade responsável*, assumido pelo CMI, tinha como pano de fundo os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, quando a Igreja em

⁶ CAMARGO, Sátilas do Amaral. Primeira reunião de consulta sobre a responsabilidade social da Igreja. *Cristianismo*. São Paulo, ano VII, n. 79-80, jan.-fev. 1956, p. 8.

grande medida ficou omissa diante do autoritarismo nazista. Uma das exceções foi a *Igreja Confessante*, que reuniu teólogos como Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e Martin Niemöller, que se posicionaram contra o regime nazista. O mesmo raciocínio se aplicou com relação ao problema do comunismo. O comunismo era consequência da omissão cristã diante dos graves problemas sociais pelos quais passava a humanidade. O problema foi colocado da seguinte maneira por Harvey Cox, falando do movimento da Nova Linhagem dos pastores das igrejas americanas.

Atualmente defrontam-se as igrejas com uma crise institucional e teológica nunca vista em sua missão junto à cidade. Quase todos os seus serviços sociais foram assumidos pelos governos dos municípios, dos Estados e da União, ou por agências seculares. Essa perda parcial de função precipitou uma deformante revisão da estratégia urbana da igreja nos Estados Unidos. Também deu ensejo a que a Nova linhagem de líderes eclesiais tomasse a iniciativa de afastar as igrejas da visão assistencialista dos problemas urbanos, inculcando-lhes uma visão política.

[...] Em Buffalo, Filadélfia, Kansas City, Chicago Oakland e dezenas de outras cidades pode-se encontrar a Nova Linhagem empenhada em organizar uniões de bem-estar, conselhos de inquilinos, greves de aluguel e boicotes a escolas.⁷

Essa visão não era aceita por todos, havia aqueles que entendiam que a igreja não deveria participar de forma nenhuma da vida política. Essa discussão sobre a conduta da igreja e dos cristãos nas igrejas dos Estados Unidos da América se refletiu também no Brasil. Nesse contexto de disputa a respeito da missão da igreja é que se deve entender o problema gerado pelos encontros do Setor de Responsabilidade Social da CEB.

Martin Marty, historiador da igreja protestante, descreve as duas facções deste modo: Uma facção diz que a igreja cristã deve intervir na luta dos pobres de hoje na cidade e no campo, colocando-o do lado do delinquente, do racialmente oprimido, do politicamente espoliado. A outra facção diz que a igreja deve amar essas pessoas mas não deve se envolver na política de seus problemas.⁸

⁷ COX, Harvey. *Que a serpente não decida por nós*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 148.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 149.

O CMI, fortemente influenciado pelos defensores de uma *sociedade responsável* e da *responsabilidade social do cristão*, foi tratado como inimigo pelo agrupamento mais conservador do protestantismo americano, inclusive sendo acusado de agência do comunismo. Um exemplo dessa disputa é o livro publicado pela Missão Bíblica Presbiteriana no Brasil, grupo que era ligado ao movimento fundamentalista americano e, depois do Golpe Militar de 1964, acusou a CEB de estar infiltrada de comunistas:

Tendo estabelecido a relação que existe entre a CEB e o CMI vejamos agora o que é o CMI. [...] o CMI não somente *não é uma verdadeira organização cristã, mas é estreitamente oposto ao verdadeiro Cristianismo*. [...] Há muitas e boas razões para sustentar esta acusação.

[...]

*A Igreja Ortodoxa Russa, cujos líderes são comunistas treinados e que estão sob completo controle do governo comunista, tem sido admitida nas fileiras do Concílio Mundial de Igrejas. Isso demonstra a disposição, por parte dos líderes do Concílio Mundial de Igrejas, de serem usados pelo comunismo ateu. Não percebem que se a Polícia Secreta da Rússia tem permitido e encorajado essa união, fê-lo somente com o propósito e a esperança de se utilizar do Concílio Mundial de Igrejas, para fazer com que a cristandade inteira e o mundo livre se convertam ao comunismo ateu.*⁹

A sociedade responsável não era definida em termos de um sistema sociopolítico, era um critério pelo qual a ordem existente podia ser julgada. Esse critério era utilizado para criticar o individualismo dentro da sociedade ocidental. Também a democracia liberal foi considerada insuficiente por esse critério, pois, ao mesmo tempo em que avançou no sentido de proteger os direitos individuais, não conseguiu dar um sentido para sua existência social. A sociedade responsável foi definida como aquela que protege a família, que possibilita a participação política dos cidadãos, respeita os direitos individuais, permite a livre associação das pessoas e promove o desenvolvimento econômico e a justiça social.

⁹ RAPP, Robert S. *A Confederação Evangélica do Brasil e o Evangelho Social*. São Paulo: Missão Bíblica Presbiteriana no Brasil, s/d, p. 34, grifos do autor.

Sociedade responsável não é um sistema social ou político alternativo, mas um critério por meio do qual julgamos todas as ordens sociais existentes e, ao mesmo tempo é uma norma para guiar-nos nas decisões específicas que temos de tomar. Os cristãos são chamados a viver responsavelmente, respondendo na sua vida ao ato redentor de Deus em Cristo, em qualquer sociedade, mesmo em meio a estruturas sociais desfavoráveis.¹⁰

Nas conclusões da I Consulta sobre a Responsabilidade Social da Igreja foram feitas diversas sugestões de como as igrejas evangélicas brasileiras poderiam atuar de forma responsável. Para Silas Luiz de Souza, a consulta tomou decisões práticas e avançadas para a época.

A reunião tomou decisões práticas como “organizar conselhos evangélicos de orientação social”, estimular a filiação partidária, organizar “cadastro dos eleitores evangélicos”. Com relação à posição evangélica em face da ação católico romana decidiu-se promover “o encontro de elementos evangélicos e católico-romanos, para o estudo de problemas sociais e políticos comuns”. Ainda se resolveu “orientar os operários crentes de modo a que eles participem dos movimentos sindicais”.¹¹

A II reunião de Estudos do Departamento de Igreja e Sociedade da CEB ocorreu em Campinas, de 4 a 8 de fevereiro de 1957. O tema foi A Igreja e as Rápidas Transformações Sociais. A participação do encontro foi de 50 pessoas, representando oito igrejas e organizações eclesiais, segundo Paulo de Góes.¹² Nesse encontro, salientou-se a importância da participação dos evangélicos na vida

¹⁰ “‘Responsible society’ is not an alternative social or political system, but a criterion by which we judge all existing social orders and at the same time a standard to guide us in the specific choices we have to make. Christians are called to live responsibly, to live in response to god’s act of redemption in Christ, in any society, even within the most unfavourable social structures.” Report of Section III: Social Questions – the Responsible Society in a World Perspective. Second Assembly of the WCC, Evanston, 1954. In. KINNAMON, Michael; COPE, Brian E. (eds.). *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*. Genebra: WCC Publications, 1977.

¹¹ SOUZA, Silas Luiz. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Mackenzie, 2005, p. 123.

¹² GÓES, Paulo de. *Do individualismo ao compromisso social: A contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã*. 1989. Dissertação (Mestrado) – Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1989, p. 176.

política. Discutiu-se a questão do Brasil arcaico e do Brasil novo, o primeiro representado pelo campo e o segundo, pelo urbano. Foi analisado também o processo de industrialização que o Brasil estava vivendo e os modelos de desenvolvimento. A avaliação de Paulo de Góes foi de que essa segunda reunião de estudos representava um avanço no pensamento social do protestantismo brasileiro.

Só o fato de a comunidade protestante perceber que, nos últimos anos, com o surgimento da ideologia desenvolvimentista e o conseqüente processo de industrialização, a sociedade brasileira passou a sofrer influências nas diversas áreas, já era auspicioso. E a disposição de se estudar teologicamente tal fenômeno, estabelecendo ilações práticas com a missão da Igreja, era acontecimento mais auspicioso ainda.¹³

Em 1959, o Departamento de Igreja e Sociedade do CMI se reuniu em Tessalônica, Grécia, com um programa de estudos cujo tema foi: *A ação cristã nas rápidas mudanças sociais: dilemas e oportunidades*. O propósito foi analisar do ponto de vista cristão a situação das rápidas transformações sociais que ocorriam na África, na Ásia e na América Latina naquele momento e examinar qual seria a tarefa dos cristãos e das igrejas em relação a isso. Participaram 146 pessoas, sendo que a metade era proveniente desses continentes. Essa conferência foi presidida pelo professor E. de Vries, da Holanda. O tema da conferência foi considerado a partir de três subtemas:

- o homem nas rápidas mudanças socioculturais;
- a responsabilidade cristã no desenvolvimento econômico; e
- a responsabilidade cristã na ação política.

Os nacionalismos eram uma das temáticas importantes da ação cristã na política. O trabalho missionário na Ásia, na África e na América Latina se encontrava historicamente ligado com os países colonialistas do Ocidente. No caso da América

¹³ *Idem, Ibidem*, p. 197.

Latina, a preocupação era mais com os protestantes, já que a Igreja Católica em muitos casos se confundia com a própria nacionalidade. A posição apolítica adotada por muitas igrejas cristãs fortalecia em muitos o sentimento de que o cristianismo era indiferente à vida na sociedade e no Estado: muitos jovens abandonavam a sua igreja por causa dessa indiferença. O documento final da conferência abordou a necessidade de, na África, na Ásia e na América Latina, as igrejas renovarem sua interpretação do senhorio de Cristo sobre o mundo inteiro e do caráter ecumênico de ser da igreja. Assim, estariam se desvinculando da falsa identificação com a cultura e a política ocidentais e adotando uma atitude positiva em relação à luta pela liberdade e na construção da nação:

- El método principal para la participación cristiana en el movimiento nacionalista es el de los individuos cristianos que toman parte en la acción política. Pero ello exige que la iglesia enfrente su tarea de ministerio pastoral hacia aquellos así comprometidos.
- Hay lugar para la formación de organismos cristianos laicos especialmente destinados a relaciones positivamente con el movimiento nacionalista y educar a los miembros de la comunidad cristiana acerca de los motivos e finalidades de un nacionalismo constructivo.
- Los concilios cristianos nacionales pueden iniciar estudios no sólo sobre problemas políticos sino sobre problemas sociales y culturales fundamentales para la nacionalidad y la construcción de la nación.¹⁴

A III Reunião de Estudos do Departamento de Igreja e Sociedade da CEB tratou justamente da questão da nacionalidade. O tema da reunião foi: *Presença da igreja na evolução da nacionalidade*. Essa reunião aconteceu no Instituto Metodista, em Santo Amaro, em fevereiro de 1960. Contou com a participação de 61 pessoas,

¹⁴ DILEMAS Y OPORTUNIDADES. La Acción Cristiana en los Rápidos Cambios Sociales. Informe de la Conferencia Internacional de Estudios Ecuménicos, Tesalónica, Grecia, 25 de julio al 2 de agosto de 1959. departamento de igreja y Sociedad. División de Estudios. Concilio Mundial de Iglesias. Ginebra – Suiza. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1960, p. 56-57.

representando 13 igrejas e 4 organizações eclesiais.¹⁵ O fato novo dessa reunião foi a participação de representantes de oito países, além de representantes do CMI, incluindo o doutor Visser't Hooft, secretário geral da organização. Foi importante a participação latino-americana por causa da II Conferência Evangélica Latino-americana (Cela II), que aconteceu no ano seguinte em Lima, Peru, organizando a instituição continental Igreja e Sociedade na América Latina (Isal). O jornal *Cristianismo* descreveu o encontro como uma oportunidade para estabelecer uma expressão mais viva entre o protestantismo e a vida nacional:

Nesta linha, foram estudados três aspectos da situação revolucionária que se processa no Brasil (econômico, político e cultural) através de preleções de especialistas e teólogos. O Prof. Florestan Fernandes, sociólogo, professor da Universidade de São Paulo, tratou da Evolução do Brasil, o Rev. Aharon Sapsejian, presidente da Comissão de Igreja e Sociedade, falou sobre Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade. Vocações da Igreja na Evolução política de um Povo foi o assunto do Rev. Ricardo (sic) Shaul. O aspecto econômico foi apresentado pelo economista Prof. José Francisco de Camargo, que falou sobre O Atual Desenvolvimento Econômico do Brasil e suas Conseqüências, enquanto o Rev. Almir dos Santos, da Igreja Metodista, falava a respeito da Responsabilidade Cristã frente ao Desenvolvimento Econômico. A evolução cultural foi estudada pelos professores Almeida Jr. E Walter Schützer. Falando sobre Responsabilidade Cristã na Sociedade: Imperativos bíblicos, na abertura dos trabalhos, o Dr. Visser't Hooft afirmou que "os imperativos bíblicos para a mensagem da Igreja à sociedade estão em todas as páginas da Bíblia".¹⁶

A importância que estava tomando o Setor de Responsabilidade Social da CEB já estava começando a trazer problemas. Shaul relatou em suas memórias que Waldo Cesar foi submetido a um constrangimento com a visita de um agente do Departamento de Ordem Política e Social (Dops) no momento em que acontecia a terceira reunião:¹⁷

¹⁵ Sigo nessa questão da participação as informações de Silas Luiz de Souza e Paulo Goez. O jornal *Cristianismo* trouxe a informação de que eram 54 elementos (sic) representando 18 igrejas e organizações eclesiais.

¹⁶ Igreja e Sociedade. *Cristianismo*. São Paulo, ano XI, n. 131-132, maio.-jun. 1960, p. 6. Nesse encontro, quatro dos palestrantes eram professores da USP: Florestan Fernandes, Almeida Júnior, José Francisco Camargo e Walter Schützer.

¹⁷ Essa situação nos foi relatada em conversa informal por Waldo Cesar. Ele ficou uma tarde inteira respondendo para o agente federal quais eram os objetivos da reunião.

Seguiu-se, em 1960, novamente em São Paulo, a terceira conferência sobre A Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade, quando esteve presente o então secretário do Conselho Mundial de Igrejas, o dr. Visser't Hooft, também um dos preletores. As circunstâncias políticas indicavam um clima de grande expectativa. A visita de um agente do Departamento de Ordem Política e Social (Dops), e o interrogatório a que submeteu Waldo Cesar, indicavam o quanto o nosso trabalho ultrapassava os limites eclesiais e instigava as autoridades da chamada “segurança nacional”. Uma das novidades da terceira consulta foi a participação, em alguns casos como preletores, de cientistas sociais não pertencentes à igreja. E em 1962, quando cresciam em número e influência os movimentos populares que reivindicavam uma transformação radical, num clima nacional de expectativa de mudanças fundamentais, ou mesmo revolucionárias, a quarta conferência abordou o tema Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro.¹⁸

Uma das grandes preocupações do CMI na época era a questão do desenvolvimento econômico, que foi um dos assuntos na Conferência de Tessalônica. Novamente, o problema foi tratado a partir do conceito de *responsabilidade cristã* diante do desenvolvimento econômico. As rápidas transformações estavam ligadas a uma busca de uma vida mais plena e de superação das necessidades – nisso estava o ímpeto do nacionalismo presente na África, na Ásia e na América Latina. O desejo de libertar-se da dependência econômica do Ocidente e aumentar a sua capacidade para intervir nas transações internacionais levou esses povos a se empenharem na busca do desenvolvimento da indústria, principalmente a indústria de base. O aumento populacional também foi um dos motivos apontados pelo documento para a busca da superação do subdesenvolvimento.

As dificuldades encontradas para a superação do subdesenvolvimento aconteciam na dinâmica do mercado mundial, nas normas de consumo estabelecidas segundo o padrão ocidental e na contínua revolução econômica e técnica. Contudo, a revolução econômica que causava tanta ansiedade também despertava esperança de uma nova vida. O documento apontou alguns aspectos para o desenvolvimento econômico responsável: o desenvolvimento de cooperativas

¹⁸ SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 180.

para a formação de capital e de créditos, em projetos educacionais e na pesquisa para o aumento da produtividade, o desenvolvimento de uma direção industrial socialmente responsável e a preparação dos trabalhadores, pois o desenvolvimento econômico requeria trabalhadores hábeis e eficientes:

Además de la formación de capital y la dirección responsable el rápido desarrollo económico requiere trabajadores hábiles y eficientes. Para conseguir la cooperación de las grandes masas de trabajadores en el rápido desarrollo industrial hay dos condiciones importantes: a) los trabajadores deben sentir que son participantes en el desarrollo económico y no herramientas de poderosos intereses mercantiles adquisitivos y explotadores, sean públicos o privados; b) deben estar convencidos asimismo de que están compartiendo equitativamente los frutos de la empresa.¹⁹

As preocupações com o desenvolvimento econômico estavam na ordem do dia. Procurava-se o progresso que abrangesse a justiça social juntamente com o crescimento econômico. Esse problema permeou os debates a respeito do subdesenvolvimento das nações latino-americanas. Foi nesse período que se desenvolveu a teoria da dependência por economistas ligados a Comissão Econômica para a América Latina (Cepal).

Em 1961, realizou-se a Segunda Conferência Evangélica Latino-Americana (Cela II), presidida pelo brasileiro reverendo Benjamim Moraes, em Lima, no Peru. Nessa oportunidade, decidiu-se a formação de duas organizações que teriam um papel importante no desenvolvimento do discurso social do movimento ecumênico na América Latina: Comissão Evangélica Latino-americana de Educação Cristã (Celadec) e Igreja e Sociedade na América Latina (Isal).

Ainda em 1961, aconteceu a III Assembléia do CMI, em Nova Délhi. A assembléia aprovou que o Departamento de Estudos continuasse a pesquisa sobre as rápidas mudanças das sociedades tradicionais, desenvolvesse um programa de

¹⁹ DILEMAS Y OPORTUNIDADES. La Acción Cristiana en los Rápidos Cambios Sociales. Informe de la Conferencia Internacional de Estudios Ecuménicos, Tesalónica, Grecia, 25 de julio al 2 de agosto de 1959. Departamento de iglesia y Sociedad. División de Estudios. Concilio Mundial de Iglesias. Ginebra – Suiza. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1960, p. 74.

estudos sobre os problemas sociais, políticos e morais das modernas sociedades industriais e sobre as tensões raciais e étnicas em um mundo em constante mudança. Foi em Nova Délhi que se tomou a resolução sobre relações raciais e étnicas, e também se criou um secretariado para tratar dessas questões: “Toda forma de segregação baseada em raça, cor ou origem étnica é contrária ao Evangelho, e é incompatível com a doutrina cristã a respeito do homem e da natureza da Igreja de Cristo.”²⁰

As preocupações do CMI eram bem recebidas por amplos setores do protestantismo na América Latina, e no Brasil, em especial, pelas principais igrejas ligadas à CEB. Houve igrejas que se opunham ao trabalho da CEB, mas eram minoritárias nesse momento. Ainda na década de 1950, as igrejas pentecostais não representavam o grupo hegemônico do evangelismo brasileiro, que era dominado pelas igrejas históricas, sendo que os presbiterianos tinham a maior influência na CEB. Mesmo não sendo filiada ao CMI, a Igreja Presbiteriana do Brasil participou com observadores em todas as três primeiras assembleias.²¹

Em Nova Délhi, estiveram presentes José Borges dos Santos Jr. e o reverendo Joaquim Beato.²² Muitos dos projetos ligados à CEB vinham de agências internacionais com amplas ligações com o CMI, como o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs dos Estados Unidos. O projeto sobre igreja e sociedade se revestia

²⁰ “...any form segregation based on race, colour or ethnic origin is contrary to the Gospel, and is incompatible with the Christian doctrine of man and with the nature of the Church of Christ”. In, Resolution on racial and ethnic relations. The New Delhi Report. *The Third Assembly of the World Council of Churches 1961*. Nova York, Association Press, 1962. Essa resolução trouxe importantes conseqüências, principalmente nos Estados Unidos da América, na luta pelos direitos dos afro-americanos e na África do Sul no combate ao regime de *apartheid*.

²¹ Silas Luiz de Souza discutiu se a Igreja Presbiteriana do Brasil foi fundadora ou não do CMI, e demonstrou com clareza que o representante da IPB reverendo doutor Samuel Rizzo foi representante oficial da IPB na Assembleia Constituinte do CMI em Amsterdã, decisão que foi revogada no ano seguinte para evitar mais uma divisão dentro da Igreja, optando-se pela fórmula da equidistância.

²² José Borges dos Santos Jr. foi presidente do Supremo Concílio da IPB de 1954 a 1962 (duas legislaturas) e membro do Conselho Nacional de Educação por muitos anos. Joaquim Beato, pastor da IPB, afro-descendente, foi senador pelo Espírito Santo.

de grande importância para o CMI, juntamente com os projetos de ação social, de refugiados e, depois de Nova Délhi, o de combate ao racismo. Todos esses projetos recebiam forte oposição de amplos setores das igrejas conservadoras, principalmente nos Estados Unidos. Contudo, a direção das igrejas americanas, de parte dos seminários e das agências ecumênicas internacionais estava sob a direção dos pastores da Nova Linhagem,²³ conforme Harvey Cox:

Porta-vozes da Nova Linhagem passaram na última década a ocupar posições-chave em igrejas, seminários e órgãos de missões citadinas. Esse grupo aceitou a definição “política” em vez da definição assistencial da crise da pobreza urbana. Seus líderes criticam com veemência os programas tradicionais de igrejas e sociedades missionárias. Preconizam a utilização dos recursos da igreja para ajudar a mobilizar os pobres em vários tipos de organizações comunitárias. Falam desabridamente da luta pelo poder na cidade e no dever da igreja de entrar nessa luta do lado dos explorados e oprimidos.²⁴

Esse fato foi importante nos desdobramentos que ocorreram no movimento ecumênico brasileiro quando aconteceu a perseguição dos seus quadros por causa do Golpe de 1964. Quem deu o apoio para o agrupamento perseguido foi essa estrutura eclesial que nos Estados Unidos da América era representada pela Nova Linhagem e na Europa pelos teólogos herdeiros da Igreja Confessante²⁵ que ajudaram a articular o CMI.

A grande crise da CEB ocorreu depois da realização da quarta reunião de estudos do Setor de Responsabilidade Social da Igreja. Conhecido como a Conferência do Nordeste e tendo como tema Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro, o encontro aconteceu na cidade do Recife, entre 22 e 29 de julho de 1962.

²³ Nova Linhagem é a expressão utilizada pelo teólogo Harvey Cox para designar os pastores americanos envolvidos nas causas sociais e no movimento dos direitos humanos.

²⁴ COX, Harvey. *Que a serpente não decida por nós*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 151.

²⁵ A Igreja Confessante surgiu na Alemanha em 1933, quando dois mil pastores rejeitaram a síntese entre a fé cristã e nacional-socialismo e proclamaram a exclusividade da revelação cristã.

Waldo Cesar escreveu o diário da conferência, que teve Almir dos Santos (metodista) como presidente, David Gomes (batista) como vice-presidente, Esdras Borges Costa (presbiteriano) como secretário, Jether Pereira Ramalho (congregacional) como diretor financeiro, Rodolfo Anders (presbiteriano) como *ex-officio* (secretário executivo da CEB), e os vogais Aharon Sapsezian (congregacional armênio), Cezar Teixeira (presbiteriano), Edir Cardozo (Uceb); Francisco Pereira de Souza (presbiteriano), John Nasstrom (luterano). Waldo Cesar era secretário executivo do Setor e Carlos Cunha foi secretário executivo da Conferência. Waldo listou os nomes dos presentes na reunião. Destacamos alguns deles, atuantes em várias instituições: Eber Ferrer (Ulaje/Caritas), Esdras Borges (ONU/FGV/Cebrap), Jether Ramalho (Cedi/Cebi/Cesep), Joaquim Beato (senador da República), Lauro Monteiro da Cruz (deputado federal), Marília Cruz (professora USP), Gerson Meyer (CMI), Rubem Alves (Unicamp/Cedi), Theodoro Henrique Maurer Jr. (professor da USP). Foram 167 delegados, de 17 estados, representando 16 denominações.

No culto de abertura, estavam presentes Cid Sampaio, governador do estado de Pernambuco, o capitão Jorge de Castro representando o comandante da 7.^a Região Militar e o deputado Paulo Guerra representando a Assembléia Legislativa. A Conferência contou com Paul Abrecht, representante do CMI e teve a cobertura da imprensa local. E foram conferencistas Almir dos Santos, Joaquim Beato, João Dias de Araújo, Gilberto Freyre, Celso Furtado, Paulo (*sic*) Singer, Juarez Rubem Brandão Lopes, o bispo Edmund Knox Sherril (anglicano), Sebastião Gomes Moreira e Curt Kleemann.

A Conferência do Nordeste se inseria no esforço de uma compreensão da sociedade pelas igrejas evangélicas. O movimento era mundial, patrocinado pelo CMI, no grande projeto ecumênico de se compreender a realidade local em que a igreja estava inserida. Os erros cometidos pelos missionários em diversas partes do mundo, onde não levaram em conta as realidades locais, de certa forma pesavam na formulação de uma nova teologia.

O programa Igreja e Sociedade, mantido pelo CMI, incentivou as igrejas para que entendessem as realidades locais, e assim começou um novo fazer teológico que, ao mesmo tempo, era universal e tinha características locais. O ponto de contato era a *revolução* transformadora das realidades locais que o capitalismo realizava no mundo inteiro, estabelecendo uma nova ordem internacional de dominação. O CMI teve o mérito de transformar em programa o diálogo entre as ciências sociais e a teologia, um diálogo que foi fundamental para a formação das diversas teologias políticas.

A análise feita era a de que a realidade brasileira vivia um momento revolucionário, de rápidas transformações, de passagem de um Brasil arcaico e rural para um Brasil novo, urbano e industrial. Para a igreja evangélica, as implicações foram as ações inovadoras no panorama da ação eclesial. Pela primeira vez, falava-se de uma ação transformadora da sociedade em vez de uma ação transformadora do indivíduo: a missão deixava de ser proselitista para ser política:

Sente-se a necessidade de descobrir novas formas, aqui, de ação da Igreja, que possibilitem atender à realidade em transformação.

Urge intensificar a tomada de consciência da realidade dinâmica do processo de transformação que estamos vivendo, principalmente no setor urbano. Tomada de consciência através do prisma teológico, sociológico, econômico, político, e psicológico, para concretização dos objetivos do nosso modo de agir cristãmente.²⁶

A opção pela participação política foi acompanhada da crítica ao modelo assistencialista que até então era a proposta do movimento evangélico: não se criticava o sistema e muito menos se procurava transformá-lo – a ação social da igreja acontecia por meio da solução assistencialista em uma sociedade que, na avaliação dos participantes da conferência, exigia outras respostas para as suas demandas:

²⁶ Recomendações dos Grupos de Estudo: Fronteira Econômica, grupo urbano. A CONFERÊNCIA DO NORDESTE. CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO. Vol II. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963, p. 152.

Às igrejas cumpre reinterpretar o conceito de ação social, modificando as formas assistenciais de caráter empírico, paliativos, comumente usadas; adaptar-se às novas técnicas e a métodos específicos às situações sociais; aproveitar toda orientação técnica de pessoal especializado em serviço social (assistentes sociais, técnicos, assessores) de entidades governamentais, particulares e religiosas.

Participação das igrejas nas tentativas existentes de organização da vida urbana, principalmente através dos seus arrolados; tais como sociedade de amigos de bairros, associações de pais e mestres, etc.

Participação efetiva dos membros das igrejas em partidos políticos e associações de classe, como resposta objetiva ao senso de responsabilidade cristã para com a vida da comunidade.²⁷

Dentro do espírito nacionalista²⁸ da época, a conferência fez a defesa de um desenvolvimento industrial dirigido pelo Estado, elogiando a criação da Sudene e da Petrobras. A revolução industrial brasileira deveria ter caráter próprio: “A estatização de empresas, no Brasil, já apresenta aspectos positivos, expressos no patriotismo, no idealismo e capacidade administrativa dos que trabalham. Os organismos acima referidos são exemplos.”²⁹

Uma das conclusões do grupo de estudo que analisou as transformações causadas pela revolução industrial brasileira foi a de que era preciso dar apoio às reformas de base propostas pelo governo João Goulart como necessárias para o desenvolvimento nacional.

Recomendar aos cristãos a participação intensa e consciente em todas as campanhas eleitorais, visando a formar no Congresso, maioria parlamentar

²⁷ Recomendações dos Grupos de Estudo: Fronteira Econômica, grupo urbano A CONFERÊNCIA DO NORDESTE. CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO. Vol II. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963, p. 154.

²⁸ Após a Segunda Guerra Mundial, cresceu o sentimento nacionalista brasileiro, caracterizado pela bandeira da independência econômica. Buscava-se que o destino econômico do país estivesse nas mãos dos nacionais e construiu-se para isso uma retórica antiimperialista. Os símbolos da luta nacionalista foram a construção da Usina Siderúrgica de Volta Redonda (1940) e a campanha do “Petróleo é nosso” (década de 1950).

²⁹ Recomendações dos Grupos de Estudo: Fronteira Econômica, grupo industrial. A CONFERÊNCIA DO NORDESTE. CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO. Vol II. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963, p. 157.

eminentemente patriótica. Parlamento sem compromisso com o latifúndio nacional ou com os grupos econômicos internacionais, porém, comprometido com a aprovação urgente de *reformas estruturais*, chamadas *reformas de base*.³⁰

Na conferência, o protestantismo brasileiro se manifestou favorável à reforma agrária: o campo brasileiro precisava ser apoiado e o governo deveria incentivar a diversificação da produção, modernizando a área rural, protegendo o trabalhador, evitando-se o seu aviltamento. Defendeu-se o cooperativismo como estratégia para o desenvolvimento no campo, bem como a organização dos trabalhadores em sindicatos e cooperativas rurais. Também se propôs que as comunidades evangélicas examinassem a conveniência da promoção de projetos agrários. Novamente, uma das recomendações foi que os evangélicos votassem em políticos comprometidos com a reforma agrária: “Sugerimos às organizações evangélicas a necessidade de um despertar da consciência para o significado das eleições a postos políticos. A composição das duas casas do Congresso é a chave para a efetivação de uma reforma agrária e em termos de justiça.”³¹

Na análise do sistema educacional brasileiro, considerou-se que o modelo implantado era importado (França e Estados Unidos da América) e que era necessário adequá-lo à realidade brasileira. A educação de base tinha que partir da realidade de que mais da metade da população brasileira era analfabeta. A universidade brasileira foi considerada antidemocrática, com currículos e programas alheios à realidade brasileira. O modo de acesso, por meio dos vestibulares, não era articulado com o ensino médio. O número de vagas era insuficiente para as necessidades de um país em desenvolvimento. Criticaram também a falta de incentivo a pesquisa.

³⁰ Recomendações dos Grupos de Estudo: Fronteira Econômica, grupo industrial. A CONFERÊNCIA DO NORDESTE. CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO. Vol II. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963, p. 159. O grifo está no documento.

³¹ Recomendações dos Grupos de Estudo: Fronteira Econômica, grupo rural. A CONFERÊNCIA DO NORDESTE. CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO. Vol II. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963, p. 159.

A educação deve ser *brasileira* – o que significa tomar a sério os quadros regionais e municipais – e criar condições para que o ensino sirva ao país partindo de uma verdadeira integração. Neste sentido parece que o ensino público é o mais democrático e, portanto, precisa ser apoiado e defendido. [...]

A escola deve ser fator de transformação progressista da sociedade brasileira, dando ao aluno consciência da realidade e das possibilidades de mudança das condições existentes.

Os recursos públicos devem ser aplicados às escolas públicas, assegurada a liberdade ao ensino privado mantido pelos que o preferem.³²

O modelo educacional inserido no Brasil pelos missionários protestantes foi criticado como alienado da realidade brasileira e reformulou-se o conceito de *educação cristã* quando se afirmou que a educação é cristã “na medida em que leva o indivíduo a tomar consciência da sua dignidade”.³³ Na avaliação da conferência, os colégios evangélicos haviam esgotado o seu conteúdo, não tinham renovado a sua mensagem e não ofereciam nada de novo à educação brasileira – e por isso deveriam ser totalmente reformulados diante da situação brasileira.

De modo geral, as instituições educacionais evangélicas, antes vanguardistas na formação de consciências cristãs, hoje não mais expressam, em muitos casos, a realidade do nosso vivo interesse pelo próximo, pois não assumiram novas formas de serviço conforme a realidade brasileira, continuando, porém, a exigir grandes preocupações e imensos recursos. Por isto, o simples aumento do número de tais instituições nestas bases, não tem maior significado.³⁴

A Conferência também estudou o sentido do testemunho do educando cristão no meio estudantil. Entre as resoluções, estava a sugestão para que a Uceb

³² Recomendações dos Grupos de Estudo: Fronteira Cultural, grupo educacional. A CONFERÊNCIA DO NORDESTE. CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO. Vol II. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963, p. 171-73. O grifo está no documento.

³³ Recomendações dos Grupos de Estudo: Fronteira Cultural, grupo educacional. A CONFERÊNCIA DO NORDESTE. CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO. Vol II. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963, p. 172.

³⁴ Recomendações dos Grupos de Estudo: Fronteira Cultural, grupo educacional. A CONFERÊNCIA DO NORDESTE. CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO. Vol II. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963, p. 174.

viesse a integrar o novo Departamento da Juventude da CEB, que estava em reformulação. A Conferência criticou o testemunho evangélico na universidade como sendo utilitarista, individualista e acomodado. Propôs que o estudante cristão se envolvesse nos problemas da universidade com o objetivo de dar um testemunho comunitário:

Ser estudante cristão é, ainda, ser revolucionário no melhor sentido. Pois revolucionar é transformar radicalmente as estruturas injustas. Aqui está, pois, uma questão que exige decisão imediata. Não há dúvida de que a Escola está intimamente ligada à sociedade como um todo. Verificamos hoje a iniquidade de nossas estruturas sociais e atestamos achar-nos entretanto em um processo de mudança total. Ser cristão é estar cativo, em nome de Cristo, na luta pela libertação do homem brasileiro de suas escravidões. Desta maneira a tese de que o estudante só deve estudar, cai por terra. Estudar apenas, no atual momento brasileiro seria furtar-se à luta, contribuindo para que a situação atual de injustiça prevaleça.³⁵

E pela primeira vez em uma conferência evangélica brasileira foi tratada a questão da arte e do *status* do artista em uma perspectiva protestante. Reconheceu-se a possibilidade da arte e do artista juntamente com a igreja atuarem no sentido da humanização. O papel do artista é visto no contexto da conscientização do homem e como servo da humanidade. Foram sugestivas as conclusões da conferência com relação às artes e aos artistas:

Estimular a promoção pelas igrejas e comunidades locais de exposições periódicas de artes plásticas [...] elaborar estudos e trabalhos de interpretação cristã das correntes artísticas e literárias atuais no Brasil e no mundo, como orientação para os crentes. [...] Promover a fundação de centros de debates sobre cinema e teatro nas igrejas, fornecendo-lhes material e subsídios. [...] coordenar possibilidades de bolsas de estudos no país e no estrangeiro para artistas. [...] desenvolver iniciativas de uso de formas de cultura brasileira por parte da Igreja. Temas folclóricos na música; revalorização de tradições natalinas nas artes plásticas, e outras.³⁶

³⁵ Recomendações dos Grupos de Estudo: Fronteira Cultural, grupo estudantil. A CONFERÊNCIA DO NORDESTE: CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO. Vol II. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963, p. 177.

³⁶ Recomendações dos Grupos de Estudo: Fronteira Cultural, grupo de arte e comunicação. A CONFERÊNCIA DO NORDESTE. CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO. Vol II. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963, p. 185-86.

O Setor de Responsabilidade Social da Igreja da CEB constituiu-se na efetiva primeira iniciativa das igrejas evangélicas nacionais de compreenderem a realidade brasileira. Com o posterior encerramento do Setor, e o fim da CEB alguns anos após o Golpe Militar de 1964, foram abortadas essas criativas e inovadoras iniciativas. Os desdobramentos posteriores aconteceram em uma ação defensiva e reativa ao Golpe Militar. Shaull enumera quatro contribuições significativas do Setor de Responsabilidade Social para o desenvolvimento da Teologia no Brasil:

O esforço de numerosas denominações protestantes em levar a sério as dimensões sociais do Evangelho. [...]

A dimensão ecumênica da responsabilidade social da igreja ultrapassou o círculo protestante. [...]

O trabalho teológico e sociológico criativo do Setor ficou particularmente evidente na Conferência Mundial de Igreja e Sociedade, do Conselho Mundial de Igrejas.

No decorrer do ano de 1963 o trabalho do setor havia alcançado tal desenvolvimento que se decidiu expandir o programa com a criação de um “Centro de Estudos Brasileiros”.³⁷

Por causa da Conferência do Nordeste, o tom das críticas dos setores conservadores da CEB aumentou, e se estabeleceu a crise entre esses dois agrupamentos. A crise culminou com a decisão de encerrar as atividades do setor no final de 1963. E no início de 1964, depois do Golpe Militar, as pessoas ligadas ao Setor de Responsabilidade Social, como também outros executivos envolvidos em outros departamentos que comungavam da mesma linha de pensamento, foram demitidas: Waldo Cesar, Jether Ramalho, Carlos Cunha, Domício Pereira de Matos e Francisco Souza, entre outros.

Domício de Matos escreveu uma emocionada defesa das posições que abraçavam os demitidos, argumentando que a doutrina social da igreja estava de acordo com a ortodoxia, que as diversas igrejas membros da CEB tinham posição

³⁷ SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça*. Rio de Janeiro: 2003, p. 181-83. O grifo o autor.

confessional sobre a questão social. Demonstrou a sua posição citando as declarações do Conselho Mundial de Igrejas, o pensamento social católico romano, o credo social da Igreja Metodista, o pronunciamento social da Igreja Presbiteriana do Brasil, o Manifesto da Ordem dos Ministros Batistas do Brasil e as próprias declarações sociais da Confederação Evangélica do Brasil.

No dia 1.º de abril de 1964, o movimento militar derrubou o Presidente João Goulart. A Junta de Diretores da CEB realizou uma reunião extraordinária, quando a exoneração de Jether, Waldo, Francisco e Domício foi proposta. Ao mesmo tempo um oficial do governo que se dizia investido de tal autoridade visitou a CEB para examinar os seus arquivos e documentos e para descobrir possíveis “atividades políticas subversivas” da entidade. Tratava-se, sem dúvida, de um momento extremamente difícil. O exército, agora no poder, tinha forçado a aprovação de um Ato Institucional no Congresso, legitimando o golpe militar e baseava no mesmo expurgo de pessoas que tinham estado envolvidas em atividades políticas contrárias aos objetivos da revolução, cassando os seus direitos políticos por dez anos. Foi precisamente neste momento que a Diretoria decidiu demitir tais pessoas, e estas receberam ordem de não irem mais à sede. [...] a Conferência do Nordeste tornou esta ruptura ainda mais aguda, e tudo culminou com a expulsão do grupo progressista. [...] em quase todas as igrejas as medidas extremas tomadas pela Diretoria tiveram repercussões desfavoráveis. [...] As agências ecumênicas e as juntas de missão em Nova York, e Genebra, interromperam a sua ajuda financeira aos programas e atividades da CEB.³⁸

Os embates que começaram na CEB antes do golpe militar tornaram-se mais intensificados no período posterior a 1964. Diversas ações foram realizadas no sentido de expurgar da organização e das igrejas protestantes aqueles que se opunham ao regime estabelecido. João Dias de Araújo relatou que cerca de 50 ministros da Igreja Presbiteriana do Brasil foram despojados do ministério pastoral por causa da sua posição ideológica. Segundo o relato de Araújo, professores de seminário foram demitidos de suas cátedras, houve intervenção em sociedades de leigos e a denúncia direta feita aos órgãos de repressão.

³⁸ MATTOS, Domício P. *Posição social da Igreja*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Praia, 1965, p. 125-27.

A igreja identificou-se com o conservantismo político: condenou os renovadores como modernistas, mundanos e comunistas, postulou que a Igreja nada tem a ver com a situação social; acabou com a organização dos jovens, participou da marcha da família, fechou o Setor de Responsabilidade Social da Igreja; denunciou ao Dops e ao SNI muitos pastores e leigos como subversivos e corruptos; expulsou dos seminários professores considerados “avançados” e baixou o nível da educação teológica; e, através de uma astuta manobra política, tirou os elementos “suspeitos” dos postos importantes da hierarquia eclesiástica.³⁹

O ocorrido com a Igreja Presbiteriana do Brasil também se deu em diversas outras denominações evangélicas ligadas à CEB, resguardadas as peculiaridades de cada denominação. Após esse episódio, a CEB nunca mais desempenhou efetivamente um papel importante junto ao protestantismo brasileiro, até que encerrou suas atividades na década de 1970 por puro desinteresse dos seus membros em nomear representantes na entidade.⁴⁰

Se entre os evangélicos brasileiros a idéia ecumênica entrou em crise no sentido de um projeto protestante comum, por outro lado, nesse período aconteceu uma nova preocupação da Igreja Católica Apostólica Romana com a questão ecumênica. As decisões do Concílio Vaticano II começaram a repercutir no Brasil, levando a Igreja Católica a assumir uma posição cada vez mais comprometida com o ecumenismo.

³⁹ RAMOS, Jovelino *apud* ARAÚJO, João Dias. *Inquisição sem fogueiras. Vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1954-1974*. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1982.

⁴⁰ O último representante da Igreja Presbiteriana do Brasil a CEB foi eleito no Supremo Concílio de 1978, também foi o último ano que a IPB votou verba para a CEB em um orçamento de Cr\$ 11.123.198,00 votou-se a verba anual de Cr\$ 6.000,00. No SC de 1982 a IPB não enviou mais representantes. (SC-82-098). DIGESTO PRESBITERIANO. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998, p. 311.

3.2. A IGREJA CATÓLICA ROMANA E A NOVA TRAJETÓRIA ECUMÊNICA

No Brasil, o primeiro agrupamento ecumênico com a participação da Igreja Católica Apostólica Romana foi o Grupo Ecumênico de Reflexões Teológicas (Gert), constituído formalmente em 1957, reunindo luteranos, episcopais (anglicanos), metodistas e presbiterianos em encontros ocorridos no sul do Brasil. Em São Paulo, houve outra iniciativa, igualmente no final dos anos 1950, começo dos 1960. Shaull descreveu essa iniciativa de diálogo de protestantes com os frades dominicanos em São Paulo da qual também participaram estudantes ligados à Uceb e seminaristas presbiterianos:

Embora de maneira um tanto limitada, em função das restrições da Confederação Evangélica a qualquer forma de cooperação com a Igreja Católica, ou com seus membros, os temas do Setor alcançaram vários padres e líderes leigos, com os quais, ao lado de Waldo e outros, mantive contatos e participei de encontros não oficiais. Aqui poderia mencionar vários dominicanos, entre eles frei Bernardo Catão e frei Carlos Josapha, além de líderes leigos como Luiz Eduardo Wanderley e Luis Alberto Gómez de Souza. Uma projeção bastante significativa das posições oficiais da Igreja Católica, também não oficiais, e da sua relação com o Setor, apareceu no jornal *Brasil Urgente*, influente semanário dirigido por dominicanos. Após o encontro do Recife, o jornal publicou uma longa reportagem sobre a Conferência do Nordeste e seu significado para o protestantismo, o ecumenismo e nossa realidade social.⁴¹

A Conferência do Nordeste colocou os evangélicos na dianteira do processo de engajamento social dos cristãos no contexto brasileiro, segundo Paulo Botas.

Nesse contexto surge, em março de 1963, o jornal *Brasil, Urgente* [...] Lançado em São Paulo por uma equipe de leigos liderados por Frei Carlos Josaphat, religioso dominicano, este hebdomadário era o instrumento de divulgação do novo pensamento católico. Desde o seu nascimento o jornal atacava os meios políticos tradicionais e apoiava o governo Goulart na sua

⁴¹ SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 182.

abertura nacionalista. Neste sentido, o jornal catalisava o interesse dos militantes católicos e se tornava o alvo preferido dos ataques de católicos conservadores e de políticos reacionários.⁴²

Ressaltamos a posição semelhante do agrupamento protestante que realizou a Conferência do Nordeste e o ponto de contato com setores da Igreja Católica porque nem todos os protestantes pensavam de conformidade com os ideais da Conferência do Nordeste e nem todos os católicos estavam unidos em uma mesma posição. Nesse momento, o ponto comum entre católicos e protestantes se encontrava nas transformações que ocorriam no Brasil, representado pelo projeto de reformas do governo Goulart conhecido como Reformas de Base. Paulo Botas salientou que havia pelo menos quatro agrupamentos na Igreja Católica nesse começo da década de 1960:

- uma minoria ultra-reacionária;
- uma maioria conservadora;
- os moderados; e
- uma ala avançada, liderada por D. Helder Câmara, secretário da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e bispo auxiliar do Rio de Janeiro.⁴³

O jornal *Brasil, Urgente* foi apoiado pelo cardeal D. Carlos Carmelo de Vasconcelos, de São Paulo, e pela Província Dominicana. Seus objetivos eram apoiar uma “política de reformas para evitar uma revolução no estilo cubano e apoiar a participação dos cristãos neste processo social. Deveriam assumir a sua liderança e superar os comunistas no seu projeto revolucionário”.⁴⁴

As posições de frei Josaphat e dos demais pensadores católicos que se reuniam em torno do *Brasil, Urgente* e pregavam a revolução brasileira sob a direção

⁴² BOTAS, Paulo C. L. *A bênção de abril: Memória e engajamento católico no Brasil 1963-64*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 17.

⁴³ *Idem, ibidem*, p. 17.

⁴⁴ *Idem, ibidem*, p. 20.

dos *católicos sociais*, sofreu oposição semelhante à sofrida pelos progressistas da CEB, uma situação paralela. Com o Golpe Militar de 1964, o jornal deixou de circular. Nesse ínterim, frei Josaphat já havia sido transferido. O último número de *Brasil, Urgente* circulou logo após o Golpe. Para os dominicanos, as conseqüências foram as mais terríveis, com prisão e tortura de vários frades.

O maior triunfo do regime foi o assassinato de Carlos Marighela, o fundador da ALN. Centenas de pessoas pertenciam à ALN. Depois do seqüestro do embaixador Elbrick, o Deops-SP (Departamento Estadual da Ordem Política e Social de São Paulo), guiado pelo infame torturador Sérgio Paranhos Fleury, armou uma emboscada e matou Marighella. Para pegá-lo, a polícia primeiro capturou frades dominicanos que colaboravam com a ALN. O governo divulgou amplamente esse caso para desacreditar o clero progressista e pressionar a Igreja a deixar de lado as críticas ao regime. Depois de condenados pela Justiça Militar, frei Betto e dois outros dominicanos ficaram vários anos na prisão.⁴⁵

Mas a maior revolução da Igreja progressista foi a que aconteceu no Concílio Vaticano II. Convocado pelo papa João XXIII, esse concílio iniciou os seus trabalhos em outubro de 1962 e encerrou suas atividades em dezembro de 1965. A Igreja Católica Apostólica Romana se reencontrou com a modernidade, algumas idéias defendidas pelos progressistas foram assumidas como posição do concílio. A própria idéia conciliar – ou seja, de um governo compartilhado – já era um avanço dentro da Igreja e essa era uma tese defendida pelo episcopado brasileiro, que foi pioneiro nas decisões colegiadas com a formação, em 1952, da CNBB.

Para Elias Wolff, as mais conscientes motivações ecumênicas expressas pelo episcopado brasileiro ocorreram durante o período conciliar.⁴⁶ João XXIII pretendia tirar a Igreja da defensiva, colocando-a novamente no cenário mundial como uma das forças interlocutoras. Para tanto, a postura católica não podia continuar presa ao passado, deveria apontar para um futuro, uma nova civilização. Era necessária a superação do conflito que separava católicos e cristãos não

⁴⁵ SERBIN, Keneth P. *Diálogos na sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 108-09.

⁴⁶ WOLFF, Elias. *O ecumenismo no Brasil: Uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 44.

católicos. Em certo sentido, havia a necessidade de uma resposta da Igreja Católica Apostólica Romana ao desafio ecumênico proposto pelo CMI. Juntamente com o concílio, João XXIII, deu uma resposta católica a esse desafio.

RENOVAÇÃO PARA QUÊ? Vejamos como o papa caracterizou o concílio: “O fim principal será o de promover o desenvolvimento da fé católica, a renovação moral da vida cristã dos fiéis, a adaptação da disciplina eclesiástica às necessidades e [aos] métodos de nosso tempo. Isso será, certamente um espetáculo admirável de verdade, unidade e caridade e, *para aqueles que estão separados desta Sé Apostólica, um delicado convite para procurar encontrar a unidade, pela qual lançou Jesus ao Pai celeste uma tão ardente oração*”. A transformação tende a adaptar a Igreja aos tempos atuais e a preparar a unidade: o mundo moderno e os outros cristãos estão no centro das preocupações. Mudamos, para ir ao encontro. Saímos de uma estrutura de defesa e entramos numa estrutura de diálogo, assinalou o Pe. Congar. Diálogo em três planos: com os cristãos separados, com as outras grandes crenças – no sentido mais amplo do termo – e com a civilização que nasce.⁴⁷

João XXIII confiou a questão do ecumenismo ao cardeal Agostinho Bea, jesuíta que foi nomeado secretário para a Unidade dos Cristãos. A Igreja Católica Apostólica Romana queria resolver a questão relativa aos *irmãos separados*, que haviam sido declarados *heréticos* e *cismáticos* em várias manifestações, o que mantinha um clima de beligerância entre os dois agrupamentos. O problema teológico a ser resolvido não era de pequena monta. O cardeal Bea mostrou-se um homem de inegável envergadura para dar uma resposta ao problema da divisão. Usando a bandeira da caridade, ele coordenou a revisão teológica dos posicionamentos da Igreja e elaborou a proposta ecumênica para a Igreja Católica.

De tudo o que expusemos deduzem-se *importantíssimas conclusões*.

A Igreja jamais *pode desinteressar-se* dos irmãos separados. Eles são, como o dissemos, seus membros, embora não no sentido pleno. São seus filhos e, por isso, são necessariamente objeto de seus cuidados maternos. Ela tem, pois, o estrito dever de fazer tudo para reconduzi-los ao seu seio a

⁴⁷ GOMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. *Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja*. São Paulo: Loyola/Ceris/Editora Rede da Paz, 2004, p. 246-47. Os grifos são nossos.

fim de que tenham a vida em plenitude e gozem inteiramente de todos os direitos e privilégios de filhos.⁴⁸

Para o cardeal Bea, a Igreja Católica Romana sempre esteve preocupada com a unidade, mas agora essa atividade era necessária e urgente. A urgência e a necessidade se deviam a um perigo muito maior representado por uma Igreja de Cristo diante de um mundo secularizado, imerso na técnica e no materialismo. Nesse sentido, a preocupação do cardeal Bea era semelhante à do frei Josaphat, editor de *Brasil, Urgente*. Para o cardeal, o movimento ecumênico apresentava um sentido preciso que ele descrevia em três proposições:

- a afirmação da unidade já existente na Igreja Católica Apostólica Romana;
- a existência, além disso, de uma união que deve ser realizada – aquela dos membros dolorosamente separados da Sé Apostólica;
- a união dos membros separados deve ser feita pela livre aceitação da união com a Igreja Católica.

Portanto, esta união deve ser preparada com um trabalho paciente, cheio de compreensão e de caridade, segundo as possibilidades de cada filho da Igreja. Em última análise, será obra do Espírito Santo, pois só ele pode dar aos fiéis separados a luz e a força para superar todas as dificuldades que se opõem ao passo definitivo.⁴⁹

O cardeal Bea reconheceu as dificuldades para a aproximação ecumênica, mas ela tinha que começar de alguma forma e ele então propôs uma estratégia que começava pela oração e pela unidade, pela colaboração através de um testemunho exemplar e o sacrifício quotidiano pela obra de união e a cooperação direta.

⁴⁸ BEA, Agostinho. *A união dos cristãos: Problemas e princípios, obstáculos e meios, realizações e perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1964, p. 36.

⁴⁹ BEA, Agostinho. *A união dos cristãos. Problemas e princípios, obstáculos e meios, realizações e perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1964, p. 37.

Na medida em que o estado e a posição social o permitirem, uma cooperação mais direta poderá ser prestada com a contribuição de um melhor conhecimento recíproco por meio de colóquios e de publicações que dissipem os preconceitos, os ressentimentos, os mal-entendidos, as ignorâncias que muito frequentemente constituem um impedimento para a união. Finalmente há também a possibilidade de colaborar com os irmãos separados em campos que não se referem diretamente à fé, por exemplo, na atividade social e assistencial, na defesa dos direitos e valores humanos hoje muitas vezes espezinhados: os direitos da liberdade religiosa, o respeito da vida humana, os interesses da paz mundial, os meios de protegê-la, etc...⁵⁰

A estratégia do cardeal foi bem-aceita por significativa parte dos *irmãos separados*. Em muitos lugares, começaram a se desenvolver reuniões de oração pela unidade e surgiram várias iniciativas locais de diálogo ecumênico entre católicos e protestantes. Um exemplo disso foi a formação do Centro Ecumênico de Curitiba (CEC), que a partir de setembro de 1965 começou a publicar um boletim intitulado *Unidade*.

E mesmo reconhecendo a dificuldade para estabelecer relacionamento com a multifacetada realidade do protestantismo, o cardeal Bea conduziu seu secretariado em uma série de iniciativas: enviou observadores a III Assembléia do CMI em Nova Délhi (1961), enviou representantes oficiais para o encontro do Departamento de Fé e Ordem em Montreal (1963), promoveu o encontro de vários líderes de igrejas não católicas com o papa João XXIII. Bea pensava a colaboração com o CMI em termos de ações práticas:

Acerca da colaboração do secretariado com o Conselho Ecumênico das Igrejas, não existe em princípio nenhuma dificuldade. Enquanto o Conselho Ecumênico das Igrejas não sustente ensinamentos incompatíveis com o dogma católico, uma colaboração em si seria possível. Pensamos em primeiro lugar em certos setores que não se relacionam diretamente com a fé: atividade social, *Charitas*, ação em favor da paz, ajuda aos povos em fase de desenvolvimento...⁵¹

⁵⁰ BEA, Agostinho. *A união dos cristãos: Problemas e princípios, obstáculos e meios, realizações e perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1964, p. 53.

⁵¹ Entrevista do cardeal Bea transcrita em BEA, Agostinho. *A união dos cristãos: Problemas e princípios, obstáculos e meios, realizações e perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1964, p. 201.

Assim, os passos dados pelo secretariado começaram a surtir resultados. Na Assembléia do CMI em Nova Délhi, o Concílio Vaticano II foi saudado com grandes esperanças, e João XXIII mais uma vez demonstrou suas intenções de diálogo convidando observadores para participarem do concílio. Também significativo foi, nesse período, o convite feito a um teólogo reformado, o suíço Karl Barth, que visitou o Concílio Vaticano II e se entrevistou com o papa Paulo VI. Barth era o mais importante referencial teológico do CMI. O veterano teólogo recebeu com entusiasmo as transformações que estavam ocorrendo na Igreja Católica Apostólica Romana. O envio de representantes oficiais católicos para a IV Conferência de Fé e Ordem, que se realizou em Montreal de 12 a 26 de julho de 1963, influenciou o concílio em algumas de suas formulações: “A difusão generosa dos aspectos positivos da Conferência pelos numerosos correspondentes da imprensa católica em Montreal contribuiu certamente para fazer tomar nova consciência do avanço ecumênico que o Concílio provocava.”⁵²

A repercussão da nova posição ecumênica da Igreja Católica Apostólica Romana foi saudada no Brasil com grande entusiasmo por vários intelectuais católicos, entre eles Alceu Amoroso Lima, veterano diretor do Centro D. Vital:

A verdadeira unidade é feita de variedades que se harmonizam. O Papa dizia há pouco, falando como sempre do concílio, que a palavra mais adequada para traduzir o seu espírito era *unidade*. Unidade, podemos acrescentar, que se estende em círculos concêntricos: unidade entre fiéis dentro da Igreja Católica; destes com todos os Cristãos em geral; dos cristãos com os homens de todos os credos; e destes enfim com os que hoje professam a mais dogmática das religiões, a mais difícil e hostil ao trabalho ecumênico – o ateísmo. Essa unidade ecumênica terá de ser um trabalho lento e penoso, mas nem por isso inatingível.⁵³

⁵² ALBERIGO, Giuseppe (coord.); BEOZZO, José Oscar (Coord. da ed. bras.). *A formação da consciência conciliar: O primeiro período e a primeira intersessão – outubro de 1962 a setembro de 1963*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 488. (Col. História do Concílio Vaticano II, vol. II)

⁵³ LIMA, Alceu Amoroso. O ecumenismo. In: _____. *João XXIII*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966, p. 171.

Muitos protestantes receberam com grande interesse a abertura que estava acontecendo na Igreja Católica Apostólica Romana, mas, porque o ecumenismo estava ligado ao clero mais progressista e porque se passou a fazer associação entre ecumenismo e comunismo, no Brasil pós-1964 muitos setores evangélicos não foram tão entusiastas com essa abertura ecumênica. A Igreja Presbiteriana do Brasil criou uma comissão para analisar a questão do relacionamento com a Igreja Católica Apostólica Romana e chegou a conclusão de que não havia mudanças que justificassem o relacionamento. Em outra decisão, proibiu que pastores participassem de cerimônias ecumênicas sob pena de despojamento do ministério e, se isso não bastasse, também proibiu os membros de servirem como padrinhos em casamentos celebrados em igrejas católicas.⁵⁴

Todavia, a abertura ecumênica da Igreja Católica Apostólica Romana produziu uma renovação teológica. Vários dos novos teólogos católicos se reuniram em torno da revista *Concilium*,⁵⁵ que, fundada em 1965, procurou difundir a renovação católica decorrente das decisões conciliares. Entre os fundadores dessa revista estão nomes importantes da teologia católica no século XX, como Karl Rahner, Yves Congar, Hans Küng, E. Schillebeeckx e J. B. Metz.

A cada número da publicação, era tratado um dos grandes temas teológicos abordados pelo concílio. Em abril de 1965, a primeira edição que tratou do ecumenismo saudou a mudança que ocorria na Igreja Católica anunciando que a partir de então toda a teologia cristã seria ecumênica. De fato, não haveria mais como fazer uma teologia confessional em um mundo que se percebia cada vez mais como a *oikumene*. Os editores da revista estavam conscientes de que as questões

⁵⁴ DIAS, Agemir de Carvalho. *O papel educador do ecumenismo*. (2003) Dissertação (Mestrado): Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2003.

⁵⁵ “Hoje a revista é elaborada por teólogos europeus, latino-americanos, asiáticos, americanos e africanos. Os números são publicados simultaneamente em sete línguas: francês, inglês, italiano, alemão, holandês, espanhol e português. Cada número da revista gira em torno de uma temática específica e relevante para o cristianismo.” Apresentação da revista no site oficial no Brasil: <<http://www.itf.org.br/index.php?pg=revistas2&id=3>>.

teológicas traziam conseqüências práticas, como também a prática apresentava implicações teológicas. A revista iniciou apontando o caminho da missão como o grande desafio para a caminhada ecumênica: a unidade era imprescindível para se contrapor a um mundo em constante descristianização.

La Iglesia está actualmente extendida por toda la tierra. Por primera vez en la historia se han realizado las condiciones de una predicación del Evangelio a escala mundial. Afirmar la relación que existe entre el ecumenismo y la Misión es afirmar la importancia de la imitación de la conducta de Dios y de su paciencia para salvar el mundo. No somos quién para rebelarnos contra las libertades que Dios mismo ha querido respetar, ni para reprimir su ejercicio por vía de autoridad; debemos, más bien, vencer juntos el mal, en la caridad de la Verdad, para un mejor servicio de la Misión.⁵⁶

Decisões práticas foram tomadas para o desenvolvimento do diálogo ecumênico entre a Igreja Católica Apostólica Romana (Icar) e o Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Em fevereiro de 1965, foi formado o grupo de trabalho do CMI e da Icar. A decisão foi tomada pelo Comitê Central do CMI na sua reunião de Enugu (Nigéria) e tinha como objetivo estudar formas de cooperação entre as duas instituições. A iniciativa da proposta partiu do cardeal Bea quando da sua visita ao CMI em Genebra. A cooperação do Comitê Central com o Secretariado para a Unidade já ocorria no período do concílio e foi importante para a elaboração do *Decreto sobre ecumenismo*.

A relação da Igreja Católica Apostólica Romana com o CMI não apresentava grandes problemas teológicos, pois o CMI não é uma igreja e sim uma instituição da qual participam diversas igrejas: essa “comunidade” de Igrejas não tem autoridade sobre os seus membros para impor decisões. O *status* de relacionamento não se dava em um nível de reconhecimento eclesial, mas era o relacionamento da Igreja Católica com uma instituição que atuava em diversas partes do mundo em um

⁵⁶ GUILLOU, M.J. Le. ¿La misión, obstáculo o estímulo para el ecumenismo? *Concilium*. Ediciones Cristiandad, Madrid, n. 4, 1965, p.18.

espírito de cooperação entre cristãos com objetivos práticos. O grupo foi formado com seis representantes da Igreja Católica Apostólica Romana e oito representantes do CMI. A desigualdade das representações se deu por causa da multiplicidade das confissões parceiras do CMI.

A primeira decisão prática advinda do grupo de trabalho foi a criação da Agricultural Food Production (AFPRO), que tinha como objetivo combater a fome na Índia e foi a primeira organização sustentada por protestantes e católicos.⁵⁷ Em 1967, outra organização de cooperação foi criada: a Sociedade, Desenvolvimento e Paz (Sodepax), que funcionou de 1968 a 1980 e cujos interesses abrangeram as áreas de comunicação social, educação para o desenvolvimento, mobilização para a paz, pesquisas para o desenvolvimento e reflexão teológica. Essas instituições para uma ação comum das igrejas tinham como pano de fundo os problemas que afetavam o mundo e exigiam uma resposta cristã:

Las cuestiones que ahora se plantean a los teólogos y a las iglesias son, prioritariamente, las que afectan al mundo. Este impone el orden del día y señala los temas a tratar, que son los que le interesan, pero además, los que afectan a la Iglesia. “El diálogo ecuménico fundamental nos es, por consiguiente, el diálogo ínter-ecclesial que mantienen las distintas confesiones cristianas, sino aquel en que cristianos e iglesias de todas las confesiones y de todos los continentes abordan conjuntamente los grandes problemas de nuestro tiempo”. Si la teología siempre es una reflexión sobre la fe, el tipo de teología que buscamos no consistirá en la elaboración de un dato dogmático de tradición, sino más bien en una tomada de conciencia cristiana en la experiencia existencial de los acontecimientos y del encuentro con los demás hombres.⁵⁸

Nesse momento, o objeto teológico mudava o seu foco. A Igreja Católica Apostólica Romana precisava mudar para enfrentar o desafio do mundo. Se ficasse apenas na discussão dos dogmas ou nas formas da Igreja, o ecumenismo perdia o

⁵⁷ VISCHER, Lukas. The activities of the Joint Working Group Between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches 1965-1969. *The Ecumenical Review*. Conselho Mundial de Igrejas, Genebra, vol. XXII, n. 1, jan. 1970.

⁵⁸ CONGAR, Y. ¿Hacen superfluo el ecumenismo los nuevos problemas del mundo secular? *Concilium*. Ediciones Cristiandad, Madri, n. 54, 1970, p. 8-9.

sentido. O foco era o mundo, e um mundo em transformação. Esse consenso parecia estar presente para os teólogos de diversas confissões. É no contexto da discussão das rápidas transformações e na busca do desenvolvimento dos povos que surgiu uma reflexão teológica sobre a condição e o papel do pobre. Harvey Cox já tinha assinalado que os pobres eram a preocupação dos pastores da Nova Linhagem nos Estados Unidos:

Dois elementos nos sistemas de crença das Igrejas têm relação direta com o aparecimento da Nova Linhagem. Um é a “santidade dos pobres”, a condição especial atribuída aos pobres na teologia cristã. O outro é a idéia da “comunidade abençoada”, o alto valor conferido à igualdade e à participação pessoal tanto na congregação como na sociedade, sobretudo nos grupos religiosos decorrentes da Reforma Inglesa.⁵⁹

É interessante notar que os pobres não aparecem como categoria em nenhum documento examinado até agora. Os pobres precisavam ser personificados, como no caso da luta pelos direitos dos negros nos Estados Unidos da América, onde o negro era a corporificação do pobre. Para as igrejas da Reforma, a questão do pobre muitas vezes caía em restrições morais: a sua incapacidade para prosperar era interpretada em alguns casos como prova do desagrado e da ira de Deus, e em muitos casos os pobres eram considerados moralmente inferiores. Mas qualquer que fosse o compromisso institucional da igreja, a tradição bíblica sempre lembrava que a igreja devia ser defensora dos pobres.⁶⁰ Assim, João XXIII novamente se mostrou na vanguarda quando afirmou que nos países subdesenvolvidos a Igreja era a igreja de todos, mas em particular a *Igreja dos pobres*.⁶¹

⁵⁹ COX, Harvey. *Que a serpente não decida por nós*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 157.

⁶⁰ SANTA ANA, Julio de. *A igreja e o desafio dos pobres*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Tempo e Presença, 1980.

⁶¹ “In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri”. JOÃO XXIII. *Rádio mensagem de 11 de setembro de 1962*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19620911_ecumenical-council_it.html>. Acesso em: 20 fev. 2007.

Na América Latina, por conta da trajetória dos movimentos leigos – principalmente os movimentos estudantis cristãos – tomando cada vez mais opções revolucionárias, a Igreja se viu cada vez mais envolvida em constantes crises entre o apostolado leigo e a hierarquia. Diferentemente da trajetória européia, na qual a questão da unidade se dava a partir de uma perspectiva de convívio e de reconhecimento mútuo, na América Latina o compromisso com a unidade se dava em outro plano, que era o da libertação dos povos:

Por outro, torna-se também cada vez mais freqüente o encontro entre cristãos de diversas confissões na mesma opção política, o que proporciona a formação de grupos ecumênicos, às vezes marginalizados por suas respectivas autoridades eclesiais, nos quais os cristãos compartilham sua fé e seus esforços em prol da criação de uma sociedade mais justa.⁶²

O engajamento de sacerdotes na vida política e em movimentos revolucionários, como lembra Gutiérrez, não era novo na América Latina: o novo se encontrava na participação motivada por uma leitura teológica em que esse envolvimento era um dever e uma exigência do Evangelho. Essa abordagem era tipicamente protestante e foi significativa para se entender as transformações que ocorreram na América Latina. O movimento de leigos e sacerdotes envolvidos com processos de transformação se dava a partir de uma leitura particular da Bíblia.

O princípio protestante da superioridade da revelação bíblica em relação ao magistério ajudou muitos desses cristãos a enfrentarem também a oposição da hierarquia, como ocorreu em muitos lugares. Pode-se dizer que a militância libertadora não se deu por causa da hierarquia, mas – em muitos casos – a despeito dela. Por outro lado, cada vez mais um significativo grupo de bispos começou a manifestar uma preocupação com a situação latino-americana.

A primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe aconteceu no Rio de Janeiro, em 1955. Nessa fase pré-conciliar, a Igreja Católica

⁶² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 92.

estava preocupada com a sua reestruturação no continente. Os problemas tratados eram os internos: escassez de sacerdotes, ignorância religiosa, missões entre os infiéis. Nessa conferência, foi feito um pedido ao papa Pio XII para se criar um organismo que pudesse unir as forças da América Latina. Pio XII autorizou a criação do Celam (Conselho Episcopal Latino-americano) em novembro de 1955. Nessa Conferência, o protestantismo foi tratado a partir da idéia de preservação e defesa da fé:

A Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, frente ao grave problema que estabelecem o protestantismo e os vários movimentos anticatólicos que têm sido introduzidos nas nações latino-americanas, ameaçando sua tradicional cultura católica:

Recomenda vivamente que se façam efetivas todas as disposições do Código de Direito Canônico relativas à preservação e defesa da fé, cuidando também do cumprimento das que se referem à prévia censura e proibição de livros, revistas e demais publicações perigosas.⁶³

Duas das recomendações da Conferência do Rio de Janeiro em relação aos protestantes podem ter ajudado na aproximação entre as duas correntes do cristianismo na América Latina: a intensificação da distribuição e estudo da Bíblia e a aproximação do apostolado leigo com o intuito de “evangelizar” os protestantes⁶⁴. Com relação aos problemas sociais, a Conferência do Rio de Janeiro defendeu os esforços feitos para harmonizar capital e trabalho, incentivou a intensificação do trabalho social e exortou os católicos com relação ao perigo das doutrinas marxistas e da propaganda do comunismo.⁶⁵

⁶³ DOCUMENTOS DO CELAM – RIO DE JANEIRO [1955]. *Documentos do Celam. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 57.

⁶⁴ DOCUMENTOS DO CELAM – RIO DE JANEIRO [1955]. *Documentos do Celam. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 57-58.

⁶⁵ DOCUMENTOS DO CELAM – RIO DE JANEIRO [1955]. *Documentos do Celam. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 60-62.

Depois do Concílio Vaticano II, foi surpreendente a transformação na Igreja latino-americana. Certamente, não há um fato em si que explique tanta mudança, mas uma série de fatores levou a Igreja a se transformar radicalmente na América Latina: depois de uma participação discreta no Concílio, ela se tornou a vanguarda no sentido de *lançar-se resolutamente pelo novo caminho aberto pelo Concílio Vaticano II*.⁶⁶

Treze anos depois (1968), na II Conferência do Episcopado Latino-americano, em Medellín (Colômbia), os bispos farão a clara opção preferencial e solidária pelos pobres. Medellín se propunha à leitura e aplicação do Concílio Vaticano II, mas os bispos apresentaram propostas que iam além do Concílio. Enquanto o Vaticano II tinha uma visão otimista e a palavra-chave era *desenvolvimento*, em Medellín a palavra-chave foi *libertação*. Para essa reunião do Celam, observadores protestantes foram convidados a participar, e esse convite foi retribuído no ano seguinte quando da realização da III Conferência Evangélica Latino-americana (Cela III), em Buenos Aires.

Em Medellín, a Igreja Católica descreveu a situação da América Latina como angustiosa por causa dos seus milhões de pobres. A pobreza de tantas pessoas clama por justiça, segundo o documento, e isso “exige compromisso, esforço e superação para o cumprimento pleno da missão salvífica confiada por Cristo”.⁶⁷ Os bispos expressaram o desejo de que a Igreja latino-americana fosse evangelizadora e solidária com os pobres, e declarou que seus pastores haveriam de *dar a sua vida, suas palavras, suas atitudes e sua ação* para cumprir esse objetivo.

Devemos tornar mais aguda a consciência do dever de solidariedade para com os pobres; exigência da caridade. Esta solidariedade implica [...] tornar nossos seus problemas e suas lutas e em saber falar por eles.

⁶⁶ SEGUNDO, Juan L. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

⁶⁷ DOCUMENTOS DO CELAM – MEDELLÍN [1968]. *Documentos do Celam. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 203.

Isto há de se concretizar na denúncia da injustiça e da opressão, na luta contra a intolerável situação suportada freqüentemente pelo pobre, na disposição de dialogar com os grupos responsáveis por essa situação, para fazê-los compreender suas obrigações.⁶⁸

Mas essa não era uma ação restrita aos católicos. Todos os cristãos podiam participar dessa ação libertadora: em várias partes do documento apareceu o convite para que essa obra fosse compartilhada de forma ecumênica. Podemos ver exemplos desse apelo ecumênico quando o documento trata da justiça e também quando trata da paz.

Além disso, as conferências episcopais e as organizações católicas devem promover a colaboração, em âmbito continental e nacional, com as igrejas e instituições cristãs não católicas, dedicadas à tarefa de instaurar a justiça nas relações humanas.

Convidar também as diversas confissões e comunidades cristãs e não cristãs a colaborarem nesta fundamental tarefa de nossos tempos.⁶⁹

Como já dissemos, a repercussão de Medellín no protestantismo latino-americano foi profunda, conforme se pôde observar na reunião de CELA III, em Buenos Aires. A Igreja Católica Apostólica Romana foi convidada a enviar observadores, o episcopado argentino enviou dois representantes. Nesse encontro, foi aprovado um dos mais importantes documentos sobre a Igreja Católica Apostólica Romana, e ele teve como consequência o afastamento do movimento ecumênico por parte de um importante segmento dos evangélicos.

O tema da Cela III foi Devedores do Mundo. Os subtemas foram transformados em documentos e tinham como títulos Nossa Dívida e Responsabilidade Específica como Igreja Protestante Latino-americana; Nossa

⁶⁸ DOCUMENTOS DO CELAM – MEDELLÍN [1968]. *Documentos do Celam. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 204.

⁶⁹ DOCUMENTOS DO CELAM – MEDELLÍN [1968]. *Documentos do Celam. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 89, 102.

Dívida Protestante nas Transformações Sociais, Econômicas e Políticas da América latina; Nossa Dívida Protestante na Transição de uma Sociedade Rural para Urbana na América Latina; Nossa Dívida Evangélica para com a Mulher Latino-americana; Nossa Dívida para com a Juventude Latino-americana; e Nossa Dívida para com a Comunidade Católica Romana.⁷⁰

Fieles al evangelio de nuestro Señor Jesús Cristo y tratando de servir-le mejor en esta nuestra América Latina en la que El nos ha colocado, reconocemos con humildad nuestra obligación para con la Comunidad Católico-Romana (Romanos 8:12) con la cual no siempre hemos recibido un trato fraternal. Observamos que, como resultado del Segundo Concilio Vaticano la Iglesia Católica Romana ha mostrado una nueva actitud de acercamiento hacia otras comunidades e ideologías cristianas y no cristianas. Vemos con gran simpatía y emoción los grandes cambios de renovación que se están operando entre algunos sectores de la Comunidad Católica Romana, tales como un marcado interés en las Sagradas Escrituras y su difusión y una posición valiente y comprometida en la solución de los males socio-económicos que nos confrontan.[...] Igualmente reconocemos que aún nos separan grandes diferencias doctrinales y que en muchos casos de ambas partes, somos presas de la ignorancia y los prejuicios que caracterizaron épocas pasadas. [...] confiamos en que nuestra actitud sea interpretada como la respuesta del llamado del Evangelio y no como entreguismo o un menosprecio por nuestra tradición evangélica en donde hemos conocido a nuestro Señor Jesucristo.⁷¹

Em Puebla (1979), a III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano deu continuidade à linha estabelecida em Medellín. A dignidade da pessoa humana e os direitos humanos foram o centro da proclamação do documento. Puebla foi uma resposta do episcopado à doutrina da segurança nacional, vigente em vários países da América Latina – ideologia essa que violentou os direitos das pessoas com o uso da tortura e do assassinato. Em quase toda a América Latina, a Igreja Católica teve os seus mártires, torturados e mortos pela repressão dos governos militares. Falando do Brasil, Serbin fez o seguinte relato:

⁷⁰ LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão*. Viçosa: Ultimato, 2002, p. 124.

⁷¹ NUESTRA DEUDA EVANGELICA PARA COM LA COMUNIDAD CATOLICO ROMANA. Declaracion de la III Conferencia Evangélica Latinoamericana, realizada en julio de 1969, en Buenos Aires, Argentina. *Fichas de Isal*, Montevideu, ano 4, vol 4, 1972, p. 38-39.

Uma contagem parcial feita pela Igreja entre 1968 e 1978 documentou a prisão de mais de uma centena de padres, sete mortes e numerosos caso de tortura, expulsão de estrangeiros, invasão de edifícios, ameaças, indiciamentos, seqüestros, infiltração de agentes do governo, censura, proibição de missas e encontros, além de vários documentos e publicações falsificados e forjados. Trinta bispos foram vítimas da repressão. Padres enfrentaram processos por causa de seus sermões e críticas ao governo, alegadas participações em organizações subversivas, por darem guarida a fugitivos, por defenderem os direitos humanos, por seu trabalho pastoral em movimentos populares e outras atividades. Além disso, a Igreja sofreu constantes ataques verbais de autoridades do regime, que iam desde reclamações contra suas atividades políticas até acusações de imoralidade sexual. “Comunista” era um dos adjetivos usados com mais frequência.⁷²

Para o episcopado reunido em Puebla, o modelo da ação evangelizadora era as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Incipientes em Medellín, as CEBs tornaram-se os centros de evangelização e motores de libertação e de desenvolvimento. A Igreja Católica começou a adotar uma nova forma de organização, mais participativa, semelhante à das comunidades protestantes no continente, grupos pequenos sob liderança laica, com a dinâmica de discussão da Bíblia voltada para os problemas imediatos das comunidades. Contudo, os bispos viram o perigo da manipulação política dessa nova expressão eclesial:

A vitalidade das CEBs começa a dar seus frutos; é uma das fontes de onde brotam os ministérios confiados aos leigos: animação de comunidades, catequese, missão.

Em alguns lugares não se deu a atenção conveniente ao trabalho de formação de CEBs. É lamentável que em algumas partes interesses visivelmente políticos as pretendam manipular e afastar da autêntica comunhão com seus bispos.⁷³

O pensamento ecumênico de Puebla refletia o discurso formulado pelo cardeal Bea, ou seja, a atividade ecumênica visa à promoção humana. A inovação do Celam de Puebla ocorreu na definição dos critérios e sinais da evangelização. A definição estabelecida foi profundamente ecumênica, pois reconheceu a pluralidade

⁷² SERBIN, Keneth P. *Diálogos na sombra: Bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 109.

⁷³ DOCUMENTOS DO CELAM – MEDELLÍN [1968]. *Documentos do Celam. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 314.

de métodos e modos diferentes para conhecer e expressar os divinos mistérios, e que esse pluralismo era *bom e necessário*. Para Puebla, todos participam da missão profética da Igreja, mas algumas atividades revelam a autenticidade da evangelização:

Vida de profunda comunhão eclesial.

Fidelidade aos sinais da presença e da ação do Espírito, nos povos e nas culturas, que sejam expressão das legítimas aspirações dos homens. Isto supõe respeito, diálogo missionário, discernimento, atitude caridosa e operante.

Preocupação de que a palavra da verdade chegue ao coração dos homens e se faça vida.

Contribuição positiva para a edificação da comunidade.

Amor preferencial e solicitude para com os pobres e necessitados.

Santidade do evangelizador cujas notas características são o sentido da misericórdia, a firmeza e a paciência nas tribulações e perseguições, a alegria de a pessoa saber que é ministro do Evangelho.⁷⁴

Essas afirmações poderiam ser subscritas por qualquer ramo do protestantismo, excetuando-se os agrupamentos mais sectários, em que *evangelização* é sinônimo de proselitismo e conquista de adeptos.

O documento de Puebla ainda insistiu com os pastores e fiéis para que participassem diligentemente do trabalho ecumênico com o objetivo de promover a restauração da unidade entre todos os cristãos – *um dos principais propósitos do Concílio*:

Promover, nos diversos níveis e setores em que se estabelece o diálogo, decidido compromisso comum de defesa e promoção dos direitos fundamentais de todo homem e de todos os homens, especialmente dos mais necessitados, colaborando na edificação duma nova sociedade mais justa e mais livre.⁷⁵

⁷⁴ *Idem, ibidem*, p. 385.

⁷⁵ DOCUMENTOS DO CELAM – MEDELLÍN [1968]. *Documentos do Celam. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 544.

E em muitas partes da América Latina foi precisamente no compromisso com os direitos humanos que o trabalho ecumênico se desenvolveu de forma mais concreta, enfrentando o desafio profético da defesa da dignidade humana e defesa da democracia. No Brasil, o símbolo dessa perspectiva ecumênica foi a parceria estabelecida entre D. Paulo Evaristo Arns e o reverendo Jaime Wright na luta contra a tortura.

Na sua posse como arcebispo de Olinda e Recife (abril de 1964), D. Helder Câmara, afirmava ser a *hora do ecumenismo*. Por meio do Secretariado de Teologia e dentro do espírito do Concílio Vaticano II, a CNBB resolveu publicar um comentário sobre o ecumenismo elaborado por P. Lepargneur. O objetivo dessa primeira iniciativa era esclarecer as condições e as etapas do ecumenismo.⁷⁶

Elias Wolff descreveu a iniciativa da CNBB de convidar observadores protestantes para participarem das suas assembléias anuais como uma sugestão que, em 1969, foi feita por D. Paulo Arns e aceita por D. Aloísio Lorscheider. Mas foi só a partir de 1977 que a presença de não católicos tornou-se uma constante. Apesar do manifesto interesse por um importante segmento do clero católico, ainda havia muita desconfiança, tanto por segmentos do episcopado católico brasileiro quanto pelas igrejas evangélicas.⁷⁷

Em 1975, a CNBB aprovou o documento *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil (1975-1978)*. Nesse documento, foi definida a linha a ser adotada para a ação ecumênica e o diálogo religioso. Os princípios defendidos reafirmam as posições tradicionais da Igreja, como a de que a Igreja Católica Apostólica Romana é a única na qual se encontram todos os instrumentos salvíficos, além de ela se definir como *sacramento visível da unidade salvífica*. Essa afirmação por si só já representava os limites do diálogo ecumênico proposto pela CNBB: os limites do

⁷⁶ WOLFF, Elias. *O ecumenismo no Brasil: Uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 46.

⁷⁷ *Idem*, *ibidem*, p.49-51.

dogma não seriam ultrapassados. Por outro lado, reconheceu-se a universalidade da ação divina em favor de todos os homens, e que o objetivo do diálogo é o reconhecimento de todos os homens como irmãos:

A plenitude desse mútuo reconhecimento, como irmãos, só advirá com a manifestação plena de Cristo (cf. 2 Cor 3,18; 4, 5-6). Desde já, porém, é nossa tarefa preparar este dia, e preparar-nos para ele. A dimensão do “desde já e ainda não” torna o diálogo permanente na história salvífica, onde terá seus altos e baixos. A sua meta é historicamente impossível, mas realizável escatologicamente. Por isso, é obra de paciência e esperança.⁷⁸

Segundo o documento, a prática ecumênica devia ser exercida em uma dupla dimensão: a pastoral ecumênica e o ecumenismo nas pastorais. Essa segunda perspectiva abriu uma oportunidade de diálogo efetivo, pelo menos nas pastorais sociais, para um trabalho conjunto entre protestantes e católicos. Também definiu três níveis de diálogo:

- o diálogo com cristãos de outras Igrejas;
- o diálogo com não cristãos (crentes de outras religiões); e
- o diálogo com não crentes.

Os bispos incentivavam a formação ecumênica tanto do clero quanto dos leigos, a participação e a realização de eventos ecumênicos e a colaboração *concreta no domínio socioeconômico, político, cultural, artístico etc.*⁷⁹

Nas *Diretrizes* aprovadas para 1979-1982, houve um avanço na percepção ecumênica da CNBB. A chamada Linha 5 esboçou diretrizes muito mais concretas para a ação ecumênica e o diálogo inter-religioso. O ecumenismo visa ao conhecimento, o enriquecimento e o auxílio mútuos, com o objetivo de construção de uma sociedade mais fraterna. Aquilo que era uma sugestão nas diretrizes de 1975

⁷⁸ DIRETRIZES GERAIS DA AÇÃO PASTORAL DA IGREJA NO BRASIL (1975-1978). CNBB, p. 54. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/documento_geral/A%20-%20DIRETRIZES%20GERAIS.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2007.

⁷⁹ DIRETRIZES GERAIS DA AÇÃO PASTORAL DA IGREJA NO BRASIL (1975-1978). CNBB, p. 55.

tornou-se quase que uma exigência para o desenvolvimento do ecumenismo: a participação dos protestantes nas pastorais da Igreja Católica como uma forma de se mostrar que o ecumenismo não é apenas um setor da vida da Igreja, mas algo que deve permear todos os seus projetos. Na visão da CNBB expressa nas *Diretrizes*, uma igreja que queria evangelizar a sociedade brasileira a partir da opção preferencial pelos pobres devia prestar atenção no que diz respeito ao ecumenismo, ao diálogo religioso, ao testemunho comum (envolvendo a participação em organizações ecumênicas com objetivos comuns) e ao fato de que já existia uma realidade ecumênica acontecendo nas Comunidades Eclesiais de Base, grupos de oração, associações de bairro:

Ao testemunho com outros cristãos, com “não cristãos”, e com “não crentes”, em favor da dignidade humana, em defesa dos marginalizados através do futuro Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (Cese), como também por meio de colaboração de não católicos em atividades do Cimi, da Comissão Pastoral da Terra, do Grupo de Trabalho para uma pastoral “afro-brasileira”, e outros.⁸⁰

Nas diretrizes da CNBB, vemos a perspectiva da atividade ecumênica se desenvolvendo em três direções:

- a participação de não-católicos em iniciativas da Igreja;
- a participação da Igreja Católica em organização multilateral de Igrejas; e
- a participação em organizações não-governamentais ecumênicas.

⁸⁰ DIRETRIZES GERAIS DA AÇÃO PASTORAL DA IGREJA NO BRASIL (1979-1982). CNBB, p. 21. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/documento_geral/A%20-%20DIRETRIZES%20GERAIS.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2007.

3.3. AS ONGS ECUMÊNICAS COMO ALTERNATIVA

A resistência da Igreja Católica Apostólica Romana à participação em organizações multilaterais de igrejas em que seria mais uma entre outras organizações eclesiais e a posição refratária da Confederação Evangélica do Brasil após 1964 propiciaram a formação, no Brasil, de várias organizações ecumênicas que não eram instituições eclesiais, mas associações de pessoas que representavam, estas sim, as suas tradições, porém sem serem representantes oficiais dessas tradições e mesmo, em alguns casos, até à revelia delas. Somente em meados da década de 1970 organizações ecumênicas com representações eclesiais começaram a ser articuladas no Brasil. Waldo Cesar descreveu esse movimento:

O resultado mais imediato da repressão no âmbito da CEB foi um apoio maior do Conselho Mundial de Igrejas (que havia financiado todo o programa do SRSI), diretamente ou através de Isal – Igreja e Sociedade na América Latina, às pessoas banidas da instituição ecumênica nacional, paralelamente à ajuda e cobertura de missões dos Estados Unidos e da Igreja Católica no Brasil. [...]

O ecumenismo brasileiro entra então na aventura de uma semiclandestinidade, com todos os riscos e algumas vantagens. Entre estas, uma preparação maior de seus dirigentes, muitos deles refugiados no exterior; ou a sua mobilização intensa no interior do país, para escapar de prisões ou de inquéritos policiais-militares. O resultado dessa dispersão marca outra etapa no contexto ecumênico, com a fundação de numerosas entidades de serviços, algumas já mencionadas, abertas às expressões da igreja e da sociedade. Esse movimento criativo, em muitos casos realizados através de organismo informais, sem registro, com os mais variados formatos, também se estrutura a partir dos que puderam permanecer no país e perderam o seu lugar em instituições eclesiásticas ou governamentais.⁸¹

A formação de organizações ecumênicas sem vínculos com igrejas – muitas dessas organizações tinham caráter informal – e mesmo assim financiadas por

⁸¹ CESAR, Waldo. *O contexto ecumênico no Brasil: 1964-1975*. Inédito.

organizações internacionais ecumênicas, criou uma série de possibilidades para a formação de uma nova ação ecumênica no Brasil. Pretendemos exemplificar essa nova trajetória com a análise da formação de três instituições.

- A primeira é a Comissão Ecumênica de Curitiba (CEC), que depois da aprovação do seu regimento mudou o nome para Centro Ecumênico de Curitiba (CEC), formada em 1965, e que foi o embrião da Assintec (Associação Inter-religiosa de Educação), que atua na educação religiosa das escolas públicas no estado do Paraná.
- Outra instituição é Igreja e Sociedade na América Latina (Isal), que teve importante participação na formação da Teologia da Libertação entre os segmentos protestantes na América Latina.
- E o Centro Ecumênico de Informação (CEI), que mais tarde se transformou no Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi), cujos programas e sua ampla atuação ajudaram na formação e na disseminação do discurso ecumênico nos anos 1980 – não mais como um discurso das igrejas, mas como um discurso da sociedade civil.

No primeiro boletim *Unidade*, os editores apresentam a formação da Comissão Ecumênica de Curitiba como uma iniciativa que aconteceu na Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos.⁸² As finalidades do CEC eram, *de uma perspectiva teológica, patrocinar estudos, cursos e pesquisas que contribuíssem para aprofundar o significado da presença da Igreja na cidade, no estado e no país*, além de promover a unidade e orientar a prática ecumênica. Os fundadores do CEC pensavam também em *formar pessoas que, com espírito cristão e mentalidade ecumênica, participassem das estruturas temporais da sociedade*.⁸³ Faziam parte da primeira comissão executiva o reverendo Eber Ferrer (presbiteriano), o reverendo

⁸² *Unidade*. Curitiba, n. 1, set. 1965.

⁸³ Regimento Interno do Centro Ecumênico de Curitiba. *Unidade*. Curitiba, n. 3, nov. 1965, p. 2.

Jairo Porto Alegre (metodista), o reverendo Roberto Themudo Lessa (presbiteriano independente), o reverendo Ricardo Wangen (luterano), o padre Ozir Tesser (camiliano), o padre Francisco Vandewatter (missionário do Sagrado Coração), a irmã Ana Vitória e a irmã Paula Tereza (religiosas de Nossa Senhora de Sion).

Eber Ferrer deu um depoimento sobre o surgimento da CEC. A trajetória pessoal de Ferrer seguiu o roteiro dos protestantes que “iniciaram” o movimento ecumênico no Brasil. Ele foi criado em um lar protestante, educado em uma postura anticatólica. No final da década de 1950, começo da década de 1960, foi aluno de Richard Shaul no Seminário Presbiteriano de Campinas. Nesse período, participou do movimento da Uceb. Influenciado pela nova trajetória da igreja e pela nova consciência social trazida pelo movimento ecumênico, resolveu se engajar na ação social participando, com Paulo Wright, da organização dos pescadores em Santa Catarina.

Nasceu em mim, nessa época, o que veio a ser uma profunda vocação ecumênica. Resolvi dedicar minha vida à unidade da Igreja. Porém, tampouco conhecia o mundo mau, pecador e condenável no qual vivia. Foi depois de uma experiência de vida por um ano no Rio de Janeiro (aos 18 anos) que passei a conhecer um pouco do mundo secularizado, o que me conduziu a uma reconversão. Concluí que deveria me dedicar à transformação de um mundo injusto, como condição para se chegar à unidade da Igreja (e vice-versa). A Igreja deveria ser sal e luz no mundo (e não fora dele). O contexto sociopolítico e cultural do Brasil dessa época, nos anos 1962-64, me induziram à uma vida cidadã num mundo cheio de injustiças, como testemunha e a serviço da ação redentora da Graça divina. Essa convicção se reforçou no Seminário em Campinas, onde cheguei a ser proibido de pregar e orar, por ser julgado “comunista” por um dos professores (Floyd Grady), devido as leituras proféticas (Amós, Jeremias etc) que fazia nos cultos. Deixei o Seminário em 1962 e fui trabalhar na organização de Cooperativas de Pescadores em Santa Catarina, com o Paulo Wright e uma equipe ecumênica até o dia do Golpe. Fui obrigado a me “hibernar” (nas palavras do Frei Betto), devido à repressão coordenada naquele estado pelo Cenimar, até que decidi me instalar em Curitiba, onde fui licenciado pastor da IP do Tarumã, ao mesmo tempo em que estudava (à noite) sociologia, política e administração na Faculdade de Ciências Econômicas (Católica). Para me manter (de dia), era secretário da ACA/Uceb local e da Ulaje para o Brasil; e depois da Ulaje para a América Latina (quando substituído no Brasil pelo Anivaldo Padilha). Minha vocação ecumênica passou a ser radical, ainda mais com a ditadura instaurada em 1964.⁸⁴

⁸⁴ FERRER, Eber. Depoimento enviado por *e-mail* em 24 de agosto de 2004

Em Curitiba, Ferrer se envolveu na organização de estudantes em trabalho da Uceb, como também iniciou o contato ecumênico. Eram favoráveis ao diálogo ecumênico o reverendo Oswaldo Emrich, o dinâmico pastor da Igreja Presbiteriana de Curitiba que acabara de retornar de uma temporada de estudos nos Estados Unidos da América, onde foi realizar o seu mestrado; o pastor luterano Ricardo Wangen; os metodistas, representados pelo pastor Jairo Porto Alegre; e o reverendo Roberto Themudo Lessa, pastor da Igreja Presbiteriana Independente. A iniciativa contou com o apoio de D. Manuel da Silveira D'Elboux, arcebispo metropolitano de Curitiba.

Será inaugurada, hoje, no Colégio Sion, à rua presidente Taunay, 260 a sede do Centro Ecumênico de Curitiba, que dá prosseguimento às suas atividades teológicas e pastorais, com vistas ao desenvolvimento do movimento ecumênico nesta Capital e em todo o Paraná. [...] Naquele colégio, às 17h30, a inauguração do Centro Ecumênico de Curitiba inclui oração especial na Capela do Educandário. A seguir, falará o Arcebispo metropolitano Dom Manuel da Silveira D'Elboux, seguido do reverendo Eber Fernandes Ferrer, da Igreja Presbiteriana Independente (*sic*).[...] Já às 19h30, frei Francisco Lepargneur – diretor do Instituto Superior de Ciências Religiosas e Instituto Pastoral da Conferência dos Religiosos do Brasil fará uma conferência sobre Unidade e Missão da Igreja.⁸⁵

As atividades ecumênicas do CEC não se limitavam à promoção de encontros e à preparação da semana de oração pela unidade dos cristãos. Também se tornou um dos espaços, dentro da sociedade curitibana, para a resistência ao golpe militar. Uma dessas atividades foi um encontro para o estudo da encíclica *Populorum progressio*, de Paulo VI, que tratou do desenvolvimento dos povos. Essa encíclica sofreu influência do pensamento econômico do padre Lebreton e fez uma forte crítica do sistema capitalista. Eber Ferrer fez o seguinte relato a respeito desse evento:

⁸⁵ CENTRO ECUMÊNICO hoje tem a sede inaugurada. *Gazeta do Povo*. Curitiba, 6 nov. 1965. Eber Ferrer era pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Através do Centro Ecumênico de Curitiba (CEC), do qual fui o primeiro diretor, foi possível organizar jornadas de reflexão bíblico-teológicas (por exemplo), como um dia inteiro dedicado à leitura e reflexão crítica sobre a *Populorum Progressio* e a Realidade Brasileira. Cerca de 20 mil pessoas reunidas no estádio do antigo F.C. Ferroviário, em grupos de 10 a 15 pessoas, cada grupo com um exemplar da encíclica (em tamanho de bolso), lendo e meditando a respeito do que se estava vivendo no Brasil. Os militares comandantes no Paraná ficaram furiosos, mas não podiam fazer nada, pois tratava-se de uma celebração pacífica. Organizamos também uma semana sobre O Pensamento de Teilhard de Chardin e o Processo Brasileiro, que foi outro golpe duro de engolir pela elite no Poder. Entre outros, falou o professor Newton Freire-Maya, especialista em genética humana, agnóstico e professor da Universidade Federal do Paraná (que ficou sendo um dos meus melhores amigos – fomos vizinhos em Curitiba e mais tarde em Genebra entre 1970-72, quando ele trabalhava na OMS e eu no Icy/CMI). Falou também o ex-superior dos dominicanos em São Paulo, frei Francisco Bernardo Catão (que mais tarde veio a deixar a ordem e se exilar na Itália e Suíça, onde também convivemos momentos de grande riqueza humana).⁸⁶

Apesar do entusiasmo dos participantes, as atividades do CEC nem sempre eram vistas com bons olhos, principalmente por parte das autoridades ligadas à ditadura militar, pela hierarquia católica e por segmentos protestantes. Ferrer relatou que as irmãs de Sion e o padre Tesser foram transferidos por causa das suas atividades ecumênicas:

Devido às experiências litúrgicas inovadoras que estávamos fazendo em Curitiba (celebração eucarística com o partir do pão e a distribuição do vinho, leituras e reflexões bíblico-teológicas em comum, por exemplo), o arcebispo de Curitiba na época, dom Manoel da Silveira Delboux, dispensou as irmãs do Sion (supracitadas) e o padre Ozir Tesser, que foram respectivamente para o Rio de Janeiro (Colégio Sion - Cosme Velho) e São Paulo (o padre Ozir). Graças a essa medida disciplinar, vieram a nascer o Centro Ecumênico do Rio de Janeiro, no Colégio Sion, e outro Centro em São Paulo (no qual o Julio Santana⁸⁷ trabalhou, entre outros, dedicando-se à formação ecumênica).⁸⁸

O próprio Eber Ferrer foi vítima dessa oposição por parte do clero. Em 1968, foi denunciado por um padre ao Dops de Curitiba e preso em São Paulo, de onde foi solto após a intervenção de um parente que era militar. Dois anos depois, com a

⁸⁶ FERRER, Eber. Depoimento enviado por *e-mail* em 24 de agosto de 2004.

⁸⁷ Teólogo da libertação de origem metodista.

⁸⁸ FERRER, Eber. Depoimento enviado por *e-mail* em 15 de agosto de 2004.

prisão do Anivaldo Padilha – diretor da União Brasileira de Juventude Evangélica (Ubraje), braço da Ulaje no Brasil, ele resolveu ir para o exílio voluntário:

Quando o Anivaldo caiu num arrastão em São Paulo, eu fui informado pela sua mãe, e deixei o Brasil via Genebra (em junho de 1970), onde vim a ser o secretário executivo do International Council for the International Christian Youth Exchange (Icye), instalado na sede do Conselho Mundial de Igrejas, porém entidade jurídica autônoma, independente de sua estrutura. Época em que convivi com o professor Paulo Freire, que já conhecia de uma reunião na UNE no Rio, em 1961, e cuja metodologia havia empregado num programa de alfabetização de adultos em 12 comunidades pesqueiras do litoral catarinense em janeiro e fevereiro de 1964 (com a participação de cerca de 150 estudantes voluntários da UCE, nas férias de verão), o que me custou mais uma vez a marca de “comunista”, quando toda a inspiração e motivação do nosso trabalho com e entre os pescadores era profundamente cristã!⁸⁹

Desdobramentos ecumênicos como esse do CEC ocorreu em várias partes do Brasil. Do grupo ecumênico de Curitiba, surgiu posteriormente, em 1973, a Associação Interconfessional de Educação em Curitiba (Assintec), com o objetivo de trabalhar o ensino religioso nas escolas públicas de Curitiba. Atualmente, a Assintec tornou-se inter-religiosa, mudando o seu nome para: Associação Inter-religiosa de Educação.

Outra organização importante para o desenvolvimento do ecumenismo na América Latina e para a formação do seu pensamento social foi a Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad (Isal). Já mencionamos anteriormente a sua formação. Detalhamos a seguir o contexto em que ela surgiu.

Em 1959, o encontro do Departamento de Igreja e Sociedade, em Tessalônica, Grécia, tratou das rápidas transformações sociais, preocupou-se em especial com a África, Ásia e América Latina. No Brasil, a CEB já havia constituído o Setor de Responsabilidade Social da Igreja em resposta a esses questionamentos que estavam afetando a Igreja em todo o mundo. Como já vimos no III Encontro do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, representantes de outras federações

⁸⁹ FERRER, Eber. Depoimento enviado por e-mail em 26 de agosto de 2004.

evangélicas da América Latina estiveram presentes e puderam se reunir com o doutor Visser't Hooft e representantes do Departamento de Igreja e Sociedade do CMI. Entre outros assuntos, articulou-se a Consulta Latino-americana sobre Igreja e Sociedade, que aconteceu em Lima, Peru.

A articulação para a formação de Igreja e Sociedade na América Latina já estava acontecendo desde 1959, quando o Departamento de Estudos do CMI estabeleceu no continente um secretariado que começou a publicar um boletim intitulado *Iglesia y Sociedad en América Latina*. Em 1961, antes de Cella II, em Huampaní, Peru, aconteceu a consulta em que se criou a comissão provisória de organização, e seis meses depois, em São Paulo, recebendo o apoio de sete federações de igrejas, constituiu-se a Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad (Isal).

Em 1966, no Brasil, foi formado o Isal-Brasil, sendo Waldo César o diretor e Jether Ramalho, o secretário executivo. Entre outros, participaram do movimento de Isal: Julio de Santa Anna, Richard Shaull, José Miguez Bonino, Hiber Conteris, Emilio Castro, Rubem Alves, Waldo Cesar, Carlos Rodrigues Brandão e Jaime Wright.

A revista *Cristianismo y Sociedad* foi o órgão de divulgação do movimento. Em 1975, Igreja e Sociedade na América Latina passou por uma reestruturação e se tornou Ação Social Ecumênica Latino-americana (Asel). A ação de Isal na Argentina mereceu um comentário de Wynarczyk:

En segundo término, debemos señalar en la década del 60, cierta presencia del movimiento Isal, Iglesia y Sociedad en América Latina, que en el Río de la Plata fue más importante en Uruguay y no tanto en la Argentina. Este movimiento se orientó hacia posiciones de izquierda más radical.⁹⁰

⁹⁰ WYNARCZYK, H. Evangélicos y política na Argentina. *IX Jornada Sobre Alternativas Religiosas Na América latina*, UFRJ, 1999.

A orientação para a esquerda traçou o destino de Isal, cujos membros acabaram sendo perseguidos pelas ditaduras militares nos seus respectivos países e viveram momentos terríveis com a repressão de Estado.

A primeira consulta sobre Igreja e Sociedade foi a da constituição da Junta. Em 1965, convocou-se a segunda consulta que se realizou em El Tabo (Chile). Nessa conferência, foram definidas as posições metodológicas de análise da realidade. A posição de Isal foi superar as idéias de responsabilidade social, defendidas pelo CMI, para a de transformação das estruturas da sociedade:

El impulso que busca transformar las estructuras de la sociedad para crear nuevas oportunidades de “humanización”, es el mismo impulso que orienta y determina el sentido actual de la misión de la iglesia. Su total, única e verdadera misión, y no sólo un aspecto parcial de la misma.⁹¹

Abumanssur avaliou o pensamento teológico de Isal como tendo sido fundado nas premissas do movimento de secularização. Para esse autor, a revista Cristianismo y Sociedad, órgão oficial de Isal, pode ser dividida em dois momentos: de 1963 a 1973, quando era editada pela Junta, e depois de 1973, quando passou a ser publicada por uma editora Argentina. O golpe militar no Chile marcou essa mudança: Isal deixou de existir por causa das circunstâncias difíceis encontradas pelos seus integrantes nos diversos países em que se encontravam, pois a opção revolucionária para a reflexão teológica marcou o pensamento social de Isal:⁹².

Quien no entienda el problema del ecumenismo cristiano en la perspectiva de este panorama encuentro y conflicto del hombre en nuestra época, tendrá una visión muy menguada de la fe y de la unidad que dios quiere. Quien no vea estos movimientos de la historia, con sus luces y sus sombras, sólo logrará hacer del ecumenismo cristiano una cuestión de sacristía – una pequeña reconciliación doméstica de una insignificante

⁹¹ América Hoy: Acción de Dios y Responsabilidad del Hombre, *apud* BITTENCOURT FILHO, José. *Por uma eclesiologia militante: Isal como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*. (1988) Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo, Metodista, p. 100.

⁹² ABUMANSUR, Edin. *A tribo ecumênica: Um estudo do ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70*. (1991) Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC, p. 98.

reyerta doméstica – que sólo podrá arrancar a la humanidad una sonrisa indulgente o un bostezo de aburrimiento.⁹³

Isal foi um movimento que reuniu leigos da mais alta qualificação, assessorados por técnicos de renome internacional como Pierre Furter (educador da Unesco) e Christian Lalive D'Épinay (sociólogo suíço). Richard Shaull participou ativamente no início de Isal e ajudou a definir os rumos que o movimento desenvolveria nos seus dez anos de atividade:

Na sua evolução, Isal também acompanhou de perto o processo de trabalho cultivado no Brasil. Não foi fácil formar um time de liderança com pessoas espalhadas por todo o continente. Mas isto aconteceu quase de repente. No centro do processo de estudo havia um núcleo de teólogos e pastores, sociólogos e leigos envolvidos na luta social. [...] O período de meu envolvimento com Isal culminou em 1966, com a Segunda Conferência Latino-americana de Igreja e Sociedade, realizada em El Tabo, Chile. A conferência despertou grande atenção em círculos ecumênicos e fui solicitado a escrever um longo relatório para Christianity and Crisis (2 maio 1966).⁹⁴

O paulatino distanciamento de Isal de suas bases eclesiais, bem como a crescente repressão das ditaduras latino-americanas aos seus quadros, levou à desagregação da entidade. O ecumenismo militante de Isal não sobreviveu à década de 1970. Todavia, para Bittencourt, protestantes e católicos comprometidos com o ecumenismo de serviço deviam se reconhecer como herdeiros de Isal.⁹⁵

Outra organização fundada depois do golpe de 1964 foi o Centro Evangélico de Informação (CEI), que mudou seu nome para Ecumênico ainda em 1965. Em 1974, foi criado o Centro Ecumênico de Informação e Documentação (Cedi), que substituiu paulatinamente o CEI. O CEI foi uma iniciativa dos egressos da CEB, que

⁹³ BONINO, José Miguez. Unidad Cristiana y Reconciliación social: Coincidencia y Tensión. *Fichas de Isal*, Montevideo, ano 4, vol. 4, 1972, 38-39, Montevideo, p. 5.

⁹⁴ SHAULL, Richard. Surpreendido pela graça: Memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 185.

⁹⁵ BITTENCOURT FILHO, José. *Por uma eclesiologia militante: Isal como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*. (1988) Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo, Metodista, p. 133.

resolveram se articular em uma posição contrária ao movimento militar na esfera de governo e ao movimento conservador que assumiu o poder na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) em 1962. Esse conservadorismo se consolidou no Supremo Concílio de 1966, com a eleição de Boanerges Ribeiro como presidente do Supremo Concílio da IPB (SC/IPB):

A criação do CEI está ligada à eleição do Boanerges Ribeiro para presidente da IPB e à expulsão do pessoal da Confederação. Juntaram-se duas coisas aí: um grupo de pastores que queria criar um órgão informativo para se contrapor à política do Boanerges – a gente queria publicar coisas, ser uma voz dissonante, a voz de oposição na Igreja. E, do outro lado, o pessoal da Confederação que já vinha em contato com o movimento de Isal.⁹⁶

Em meados dos anos 1960, o movimento ecumênico na América Latina começou a se distanciar das igrejas justamente por causa da guinada em relação à direita política em diversos países. Enquanto isso, nos Estados Unidos e na Europa acontecia o contrário, as igrejas caminhavam em direção a uma luta pelos direitos civis. O grupo ecumênico ligado ao CEI estava afinado com o movimento ecumênico internacional e, paulatinamente, foi se distanciando do movimento eclesiástico evangélico no Brasil. O caso da Igreja Presbiteriana do Brasil é um bom exemplo dessa situação: o conflito estabelecido entre ecumênicos e a direção da Igreja acabou em um processo “inquisitorial”, com a demissão de professores de seminários e processos eclesiásticos com o objetivo de exoneração do ministério presbiteriano.⁹⁷

Esse distanciamento favoreceu a formação de ONGs ecumênicas como o CEI. No princípio, o boletim mimeografado foi bancado pelos fundadores do CEI, mas logo depois ele recebeu ajuda financeira de um comitê *ad hoc* formado por

⁹⁶ Depoimento de Zwinglio Mota Dias, citado por ABUMANSSUR, Edin. *A tribo ecumênica. Um estudo do ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70*. (1991) Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC, p. 50.

⁹⁷ ARAÚJO, João Dias. *Inquisição sem fogueira*. Rio de Janeiro. Instituto Superior de Estudos da Religião, 1982.

Richard Shaull nos Estados Unidos da América.⁹⁸ A participação de Waldo Cesar e Jether Ramalho em Isal ajudou a viabilizar os primeiros projetos financiados pelo CMI.

Já se passaram 19 anos. Em 1965, um pequeno grupo de cristãos se junta e resolve expressar sua caminhada de fé. Era indispensável encontrar um canal de comunicação, reflexões e perplexidades daqueles comprometidos com os setores das Igrejas que estavam convictos de que a sua fé era imperativa para a luta por uma sociedade melhor, com todos os riscos que essa opção poderia levar. E cria-se o CEI, com seu boletim pequeno e despretensioso. Centro Evangélico de Informações, que logo em seguida transforma-se em Centro Ecumênico de Informações.⁹⁹

Foram 150 boletins publicados entre 1965 e 1979. Em 1968, foi fundada a editora Tempo e Presença. A partir de 1972, foram publicados *Suplementos do CEI*, que trabalhavam com mais profundidade os temas levantados pelos boletins. Em 1979, o *Boletim* se transformou na *Revista Tempo e Presença*. No n.º 151, na sua nova fase, a publicação anunciou a sua linha de trabalho: “Pretendemos ser uma presença ativa e comprometida com esta nova Igreja que nasce dos pobres e oprimidos. E estas vivem num tempo preciso e determinado: o nosso TEMPO”.¹⁰⁰

Os membros do CEI atuaram em diversas outras instituições ecumênicas de características não eclesiais e outras que mantiveram essas características. Para o movimento ecumênico brasileiro, o pós-1964, pode ser entendido como uma reafirmação da ecumenicidade eclesial: para os católicos, no sentido da descoberta de elementos eclesiais fora da sua Igreja, e na diáspora eclesial

⁹⁸ Waldo Cesar fez o seguinte relato a respeito desse comitê: “Também através dele (Richard Shaull) se organizou uma Comissão ad hoc (nunca quisemos ou nunca encontramos um nome) formada por americanos do Norte e do Sul. Um dos primeiros resultados desse novo campo de cooperação foi uma ajuda financeira que nos permitiu iniciar a publicação do CEI[...] a primeira reunião do Ad Hoc Committee, na cidade do México e depois em Cuernavaca (com a participação de Ivan Illich), foi um novo alento. CESAR, Waldo. Do individualismo à comunidade: Uma reflexão sobre os anos de Richard Shaull no Brasil. In: SHAULL, Richard. *De Dentro do Furacão. Richard Shaull e os primórdios da teologia da Libertação*. São Paulo: Ed. Sagarana; CEDI; CLAI; Prog. Ec.de Pós-Grad. Em Ciências da Relig., 1985, p. 47.

⁹⁹ As publicações do Cedi. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul. 1984, p. 31.

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 31, grifo dos autores.

ecumênica para os protestantes, que viveram a sua espiritualidade fora das instituições eclesiais, em um compromisso com a ecumenicidade. Para Waldo César, foi o tempo da dispersão ecumênica. E o CEI exerceu um papel catalisador daqueles que estavam comprometidos com o ecumenismo:

O CEI exerceu durante aqueles anos um papel catalisador e provocador no centro mesmo dos acontecimentos repressivos políticos e eclesiais. A sua evolução levou à criação, em 1974, do Cedi – Centro Ecumênico de Documentação e Informação, e da Editora Tempo e Presença, com a sua relevante e conhecida contribuição no Brasil e mesmo além de nossas fronteiras.¹⁰¹

Entre outras instituições de caráter ecumênico fundadas nessa época está o Instituto Superior de Estudos da Religião (Iser), criado em 1970 com a finalidade de promover a reflexão, a pesquisa e a criação teológica, com um interesse por todo o campo da religião: “O Iser tem caráter ecumênico, incluindo no rol de membros instituições e pessoas físicas católicas e protestantes e todos os que se interessem pelo estudo da religião.”¹⁰² Mas não se limita a essa área, pois avançou em pesquisas nos campos da educação, da ética, da violência e dos problemas sociais. Alguns dos membros do CEI participaram também do Iser: Waldo Cesar, Rubem Alves, Carlos Rodrigues Brandão, Jaime Wright, entre outros.

Waldo Cesar também foi um dos editores da *Revista Paz e Terra*, fruto dessa diáspora. Nesse período, os diversos encontros entre cristãos e marxistas inspiraram a formação da Editora Paz e Terra, e da *Revista Paz e Terra*, cuja primeira fase durou de 1966 a 1969. Foram editados dez números, pela primeira vez reunindo, em uma publicação regular, católicos, protestantes e marxistas.

Mas mesmo em julho de 1966, apesar da censura e dos expurgos, apareceu a revista *Paz e Terra*, inspirada em encíclica de João XXIII, com a participação de cristãos evangélicos, católicos e marxistas. O subtítulo indicava “Ecumenismo e humanismo: encontro e diálogo”. O clima na Igreja,

¹⁰¹ CESAR, Waldo. *O contexto Ecumênico no Brasil*. Inédito.

¹⁰² CADERNOS DO ISER. Rio de Janeiro, n. 7, nov. 1977, p. 40.

ao final do Concílio Vaticano II (1962-1965), permitia esse exercício. No primeiro número da revista colaboraram, no lado católico, Alceu Amoroso Lima, Pe. Henrique de Lima Vaz, Luiz Eduardo Wanderley e o autor desse texto.¹⁰³

O bispo Metodista Paulo Ayres Mattos definiu o pensamento ecumênico que era propagado pelo CEI: o ecumenismo não pode ser apenas um momento de encontro entre igrejas e tradições diferentes, deve ser compromisso com a justiça social e a imersão na vida da comunidade e da sua história – “Uma fé concreta em atos de justiça é o maior culto que o movimento ecumênico pode prestar a Deus, e, somente assim, os demais homens, também comprometidos na luta pela libertação dos oprimidos, aprenderão a respeitá-lo.”¹⁰⁴

Nos anos 1980, o Centro Ecumênico de Informação e Documentação ajudou a consolidar essa posição tornando-se a idéia hegemônica no movimento ecumênico.

¹⁰³ SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. *Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja*. São Paulo/Rio de Janeiro/Goiânia: Loyola/Ceris/ Rede da Paz, 2004, p. 84.

¹⁰⁴ MATTOS, Paulo Ayres. O Compromisso do Movimento Ecumênico. *Bíblia Hoje* – 27. Rio de Janeiro, CEI, n. 27, maio 1974.

4. OUTROS DISCURSOS: O MOVIMENTO ECUMÊNICO NA DÉCADA DE 1980

Os anos 1980 foram de grande importância para o movimento ecumênico. A longa caminhada para a formação de uma organização ecumênica que representasse os evangélicos na América Latina tornou-se realidade com a organização do Conselho Latino-americano de Igrejas (Clai), em Huampaní, Lima, Peru, em 1982. Criado para promover a unidade dos cristãos evangélicos do continente, o Clai recebeu a filiação de cerca de 150 igrejas e organismos ecumênicos, tornando-se assim a mais importante organização que reúne os evangélicos da América Latina e Caribe.

No mesmo ano de 1982, foi formado o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic), com um alcance mais limitado, reunindo a Igreja Católica Apostólica Romana e algumas das igrejas protestantes no Brasil, das quais a mais importante do ponto de vista do número de membros é a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).¹

Em 1984, houve a formação de um dos mais importantes movimentos sociais que frutificaram das ações eclesiais de caráter ecumênico no Brasil: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que surgiu a partir da ação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que foi criada em 1975 com o objetivo de

¹ As Igrejas membros do Conic são Igreja Católica Apostólica Romana (Icar), Igreja Católica Ortodoxa Siriana (Icos), Igreja Cristã Reformada (ICR), Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (Ieab), Igreja de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Igreja Metodista do Brasil (IMB) e a Igreja Presbiteriana Unida (IPU). São membros fraternos as seguintes organizações: Coordenadoria Ecumênica de Serviço (Cese), Koinonia: Presença Ecumênica e Serviço, Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização Popular (Cesep), Centro de Estudos Bíblicos (Cebi), Comissão Nacional de Combate ao Racismo (Cenacora), Igreja Ortodoxa Bielorrussa Eslava, Ação dos Cristãos para a Abolição da Tortura – Brasil (Acat), Dia Mundial de Oração (DMO).

atuar junto aos camponeses e se tornou um dos principais instrumentos da “igreja progressista”.

Em 1984, O Cedi completou 10 anos. Desde o seu surgimento como CEI, já eram quase 20 anos de caminhada ecumênica. Na edição comemorativa dos 10 anos do Cedi, a revista *Tempo e Presença* (n. 192, jun.-jul. 1984), no seu editorial escrito pelo presidente da organização, o bispo metodista Paulo Ayres Mattos, definiu que o Cedi completava 10 anos de serviço às igrejas e aos movimentos populares, com o que foi o principal elemento do ecumenismo das ONGs e uma espécie de “intelectual orgânico” gramsciano dessas instituições:

Autocompreendendo-se como uma organização/comunidade de serviço às igrejas em suas pastorais populares e aos movimentos populares em suas múltiplas manifestações, o Cedi desenvolve suas atividades no espaço de intersecção ou cruzamento dessas duas práticas sociais, consideradas como estratégicas na formação e desenvolvimento de processos de mobilização, organização e fortalecimento dos movimentos populares no país.²

Para o bispo Ayres Mattos, essa posição era uma proposta para o movimento ecumênico – uma proposta que se tornou o elemento essencial no discurso do movimento ecumênico na década de 1980. Por sua vez, esse discurso trabalhou uma nova leitura da Bíblia, em uma perspectiva messiânica de construção do Reino de Deus e recuperação da tradição profética. Assim, refletiu uma tradição teológica comprometida com o estabelecimento da justiça, buscando o aprofundamento da relação entre fé e vida e uma renovação litúrgica que abrangesse os assuntos mais próximos da realidade da população. Também fazia parte do compromisso dessa proposta ecumênica o fortalecimento dos movimentos populares:

[...] nas suas diversas formas de luta, na construção de sua sabedoria, na afirmação de seus direitos permanentes, em seus direitos permanentes, em seu direito de participação em todos os níveis de decisão na sociedade, em sua liberdade de expressão e organização, em seu acesso aos bens da cultura e em seu direito fundamental a um trabalho digno.³

² EDITORIAL. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul. 1984, p 3.

³ *Idem, ibidem*, p.4.

Para a concretização dessa proposta, o discurso formulado pelo movimento ecumênico contou com três elementos de elaboração: o teológico, o sociológico e o político.

4.1. OS QUE VOAM NO VENTO – O DISCURSO TEOLÓGICO

Em uma crônica intitulada “...como o terebinto e o carvalho”⁴ Rubem Alves definiu o desenvolvimento teológico do movimento ecumênico em três momentos: Natal, Herodes e Ressurreição.

- O primeiro momento foi o do surgimento do movimento ecumênico no Brasil, e a característica do pensamento teológico desse período foi a discussão sobre o papel do cristão em uma sociedade que vivia em um processo de construção do novo – isso se deu no pós-guerra.
- O período Herodes identifica-se com a ditadura e a repressão no Brasil e na América Latina, onde a teologia trabalhou com o tema da resistência e da esperança.
- Nos anos 1980, a teologia vivia o período da ressurreição, só que em outra dimensão:

O sagrado não é monopólio dos espaços religiosos: o mundo inteiro é corpo de Cristo... E foi assim que a coisa transbordou dos nomes religiosos na procura dos lugares onde acontecem os sinais de luta pela vida. “Para que tenham vida...”: os índios, os camponeses/agricultores, os pobres que precisam aprender para viver melhor, os que sofrem nas fábricas – todos estes lugares do sofrimento de Deus.⁵

Os teólogos do movimento ecumênico mudaram o seu lugar teológico. O espaço do sagrado não era mais o lugar de fazer teologia, mas agora o mundo

⁴ ALVES, Rubem. “...como o terebinto e o carvalho...”. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul. 1984, p. 26.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 28

inteiro era sagrado. A teologia feita pelo movimento ecumênico deixou de ser um discurso para a igreja ou da igreja para ser um discurso do movimento ecumênico para os movimentos populares.

As principais características dessa teologia foram uma cristologia histórica, uma eclesiologia a partir do leigo, uma hermenêutica histórico-social e uma ética comprometida com a libertação. Nesse sentido, a teologia ecumênica foi uma expressão da Teologia da Libertação, que inaugurou uma nova forma de política eclesiástica e de engajamento das igrejas na problemática da América Latina e em especial do Brasil.

A cristologia histórica pensada pelo movimento ecumênico refletia toda uma discussão sobre a busca do Jesus histórico feita pela teologia alemã no século XIX. Uma visão sintética dessa preocupação teológica nos foi apresentada por Albert Schweitzer em sua obra *A busca do Jesus histórico*.⁶

A investigação histórica acerca da vida de Jesus não teve sua causa num interesse puramente histórico; ela voltou-se para o Jesus da história como um aliado na luta contra a tirania do dogma. Posteriormente, quando já estava livre deste παθος ela procurou apresentar o Jesus histórico numa forma compreensível ao seu próprio tempo.

A pergunta pelo Jesus histórico é contrária aos dogmatismos historicamente construídos pela igreja. O teólogo Juan Luiz Segundo expõe esse problema no contexto da busca da verdade questionando: se Jesus Cristo era a verdade absoluta, não havia por que buscar uma nova verdade e a tarefa da igreja seria preservá-la. Porém, para ele há outra resposta possível: “é que o processo em direção à verdade continua e continuará sempre, enquanto o homem habitar a terra.”⁷

Nesse sentido, a tarefa da teologia é construir cristologias, como já tinha apontado Schweitzer: cada um terá que elaborar a sua de conformidade com o seu

⁶ SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003, p. 10.

⁷ SEGUNDO, Juan Luiz. *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 200.

próprio tempo. O Cristo que é apresentado pelo movimento ecumênico foi aquele comprometido com a libertação dos povos, que foi chamado por Leonardo Boff de *Jesus Cristo libertador*.⁸

Em busca desse Cristo, do dia 20 de fevereiro ao dia 2 de março de 1980, reuniu-se em São Paulo o IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia, promovido pela Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (AETTM). O documento final desse congresso refletiu essa visão cristológica que então se elaborava. O mistério da encarnação foi visto de modo analógico para compreender a relação entre o reino de Deus e libertações históricas: “Assim como no único e mesmo Jesus Cristo a presença de Deus e do homem conservam cada uma a sua identidade sem absorção nem confusão, assim acontece com a realidade escatológica do reino e das libertações históricas.”⁹

Essa libertação é a vida que Deus oferece aos homens. Segundo o documento, essa via ultrapassa a própria história humana, porém “não se oferece fora dessa história ou sem passar por ela”.¹⁰ O reino anunciado por Jesus Cristo é graça e exigência para aqueles que são os seus seguidores e deve ser o *horizonte* e o *sentido* da igreja.

Nessa teologia, a comunidade formada por Jesus foi constituída por homens e mulheres que passaram por uma radical mudança de vida. As primeiras comunidades cristãs viviam no exemplo de Jesus: “Jesus foi pobre e viveu entre os pobres e lhes anunciou a esperança.” A boa nova anunciada por Jesus é caracterizada como fim da opressão, e é má notícia para os que “lucram com o abuso e a injustiça”.¹¹

⁸ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador.; ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972.

⁹ DOCUMENTO FINAL do IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 157, fev. 1980, p. 20.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 20.

¹¹ *Idem, ibidem*, p. 21

Temos no documento um perfil do Jesus histórico segundo a visão desses teólogos: Jesus é a encarnação de Deus, nasceu pobre e viveu entre os pobres. Sua missão é proclamar o reino de justiça e para isso Ele denunciou os sistemas opressores e fundou uma comunidade de seguidores que farão o mesmo. Jesus Cristo sofreu o martírio por rechaçar os poderes deste mundo, assim como também seus seguidores deverão fazer. As comunidades dos seguidores de Jesus ainda hoje devem recusar os mecanismos de dominação que enriquecem os setores e países poderosos com a pobreza dos fracos.¹²

Um tom semelhante ao documento final dos teólogos do Terceiro Mundo foi a conferência proferida pelo teólogo metodista José Miguez Bonino, da Argentina, na abertura da Assembléia Constitutiva do Clai. Intitulada Jesus Cristo: Vocação Comprometida com o Reino, a palestra trazia como subtítulo À Procura de uma Interpretação do Clai. Para Bonino, o Clai era uma convocação de Jesus Cristo para que sua igreja na América Latina tivesse um compromisso total com o reino de Deus. Para isso, a igreja teria que ouvir a voz de Jesus, que é a mesma do Evangelho, a voz cujo tema é “o reino, a justiça, a liberdade dos pobres, a vida, o amor solidário que se dá”.¹³ Bonino ainda infere que Deus fez uma aliança com a humanidade por meio de Jesus Cristo e que a fidelidade dos cristãos no pacto com Deus se mede na realidade concreta dos povos:

[...] em sua pobreza radical e estrutural, em sua dependência e opressão, em suas esperanças e valores, em sua necessidade de amor e sua necessidade de Cristo. E, é precisamente na condição dos mais necessitados onde se põe à prova essa fidelidade.¹⁴

¹² *Idem, ibidem*, p. 21.

¹³ BONINO, José Miguez. Jesus Cristo: vocação comprometida com o Reino. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n° 180, fev.-mar. 1983, p. 11.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p.13

Em um artigo intitulado “Libertação e espiritualidade”,¹⁵ Cláudio Perani fez um resumo da nova cristologia pensada pelo movimento ecumênico no Brasil:

- o foco é o Jesus histórico;
- a opção preferencial é pelo pobre;
- a ressurreição é vista como a irrupção antecipada da libertação definitiva;
- o reino de Deus é valorizado, já está presente, mas deve completar-se;
- a espiritualidade é focalizada na missão de justiça a ser realizada.

Essa imagem de Jesus Cristo é repetida no editorial da revista *Tempo e Presença* de n.º 186, cuja chamada de capa é “Natal: sinais de esperança”. Cristo é o exemplo do antipoder e da necessidade de transformação:

Nesses tempos tão cheios de interrogações quanto ao futuro, tão dilacerados nas porfias pelo poder, o exemplo de Cristo – imagem viva do antipoder e da necessidade de transformação permanente das relações do homem com seus semelhantes em todos os níveis; do enviado de Deus, que assume a carne e o sangue que estes assumam a vida – fica para nós, mais uma vez, como um desafio para o prosseguimento da luta que fez a vida ressurgir, em que pesem os poderes da morte.¹⁶

Em uma reflexão apresentada na VI Assembléia Geral do Conselho Mundial de Igrejas (1983), realizada em Vancouver, Canadá, Alan Boesak, teólogo reformado da África do Sul que era então presidente da Aliança Reformada Mundial, falou sobre Jesus Cristo, a Vida do Mundo:

Esta Assembléia deve falar em voz alta. Devemos confessar humildemente, porém sem qualquer dúvida, a nossa fé em Jesus Cristo, vida do mundo. Humildemente, porém sem duvidar, precisamos renovar o nosso compromisso com Jesus Cristo, a vida do mundo. E esta fé, este

¹⁵ PERANI, Cláudio. Libertação e Espiritualidade. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 162, set. 1980, p. 22.

¹⁶ EDITORIAL. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 186, nov.-dez. 1983, p. 3.

compromisso deverão ser a base de nossa ação no que diz respeito à paz, à justiça e à libertação humana.¹⁷

No final de 1980, na revista *Tempo e Presença* n.º 163, os editores convidaram vários teólogos que iriam ajudar a formular o discurso teológico nos anos 1980 para falarem sobre o Natal. Rubem Alves, Walter Altmann, D. Marcelo Pinto Carvalheira, Ivo Poletto, D. Tomás Balduino, D. Frágoso e Zwinglio Dias escreveram pequenas meditações sobre o Natal. Reproduzimos alguns trechos:

Redenção do corpo: não fome, não lágrimas, não dor, não tortura, não solidão, não prisão, não medo – ternura, carinho, carícia. O fim das cercas, que são sempre dirigidas ao corpo! (Rubem Alves)

Descobri que ainda continuavam bem presentes os resultados de seus nascimentos no ano anterior: operariado unido e cada vez mais organizado, lutando por vida digna em justiça e solidariedade. Evidentemente, Jesus já poderá ir nascer em outro lugar. (Walter Altmann)

De maneira mais prosaica, eu quero ver, no Nordeste das nossas lutas, no Brasil das nossas esperanças, o Povo tendo valor de verdade. Sendo gente. Participando de tudo. Da economia e da Política. Da Arte e da Religião. Do Lazer e da Ação. Povo com jeito de fazer a sua história e de comandar o seu destino. (D. Marcelo Pinto Carvalheira)

A encarnação hoje, como sempre, é uma dimensão essencial da missão de Jesus, porém com características próprias do nosso tempo, primeiro de valorização da identidade étnica, segundo, de uma política de libertação. (D. Tomás Balduino)¹⁸

A mudança do lugar de se fazer teologia exigiu uma nova interpretação do papel da igreja. A tese defendida era a de que a igreja devia ser distinguida do reino de Deus: a primeira servia o segundo. Por muito tempo, houve uma preocupação da teologia com a igreja. Como o caminho da discussão do dogma estava interditado, o movimento ecumênico teve que trabalhar com uma nova identificação do povo de Deus fora das estruturas eclesiais. Dessa forma, Jesus não veio salvar a igreja – veio salvar o mundo e, no mundo, os pobres, os oprimidos, os marginalizados. Cristo

¹⁷ BOESAK, Alan. Jesus Cristo a vida do mundo. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 185, ago. 1983, p. 26.

¹⁸ EDITORIAL. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 163, out.-nov. 1980, p. 12-14.

veio libertar a América Latina, a África e outros lugares do planeta que sofreram com o imperialismo colonialista.

No já mencionado documento do IV Congresso dos Teólogos do Terceiro Mundo, o reino é “o horizonte e o sentido da igreja”. Ela não é fim, pois é meio para servir os interesses do reino. Para cumprir esse objetivo, a igreja segue a Jesus “optando como ele pelos pobres do mundo”. O reino é o desígnio último de Deus para a criação, sendo experimentado em termos históricos da libertação humana. Mas não existe na história apenas as forças do reino, segundo o documento: também estão presentes as forças da morte, que são as forças do pecado pessoal e social.¹⁹

Assim, a evangelização muda de foco, não é mais o anúncio da fé em Jesus Cristo e a adesão à igreja por meio do batismo: Evangelização é a libertação dos pobres, tarefa que abarca toda a dimensão da história humana. Na verdade, não é a igreja que evangeliza e sim os pobres que anunciam e mostram a presença do reino de Deus nas suas lutas e na sua caminhada pela libertação. E é no lugar dos pobres que surge uma experiência eclesial concreta na América Latina: as Comunidades Eclesiais de Base.

É necessário entendermos os conceitos teológicos tratados aqui. O teólogo reformado Emil Brunner formulou a distinção entre *eklesia* e *igreja*. A divisão entre uma igreja institucional, sujeita a decadência, e uma igreja espiritual, perfeita, já remonta a santo Agostinho, com sua distinção entre a cidade de Deus e a cidade do Homem. Esse platonismo foi aceito pelo reformador João Calvino com a sua distinção entre igreja visível e igreja invisível. Para Brunner, a antítese radical é entre a comunhão e a instituição. Essa idéia se desenvolveu com força no meio teológico em todo o século XX e levou a um redimensionamento do papel das instituições: a

¹⁹ DOCUMENTO FINAL do IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 157, Fev. 1980, p. 20.

igreja-instituição só tem sentido se servir à *eklesia*, identificada como o povo de Deus.²⁰

Para essa teologia, a igreja-instituição não é convidada a se renovar, mas a se converter. Em certo sentido, a tese dos reformadores foi aceita. Em vez de uma igreja infalível, temos uma igreja pecadora, que também precisa de conversão: “Se a Igreja não se converte em suas estruturas perde a credibilidade e a força de profecia. Uma igreja não pode optar pelo mundo dos pobres e oprimidos permanecendo rica e dominadora.”²¹

A conversão da igreja deve ser acompanhada da opção pelas lutas de libertação, que assumem diversas peculiaridades específicas nas diversas partes do mundo. A sua contribuição se daria exercendo uma tutela amorosa para que não houvesse “hegemonias absorventes” que se tornassem novas forças opressoras. A presença eclesial deveria priorizar os mais fracos e marginalizados e adotar política “crítica e livre frente aos grandes poderosos deste mundo”.²²

Essa fórmula teológica foi rechaçada nos meios protestantes brasileiros, com exceção dos agrupamentos que estavam próximos das organizações ecumênicas. Por sua vez, a Igreja Católica latino-americana aceitou em grande medida os conceitos acima expostos, mesmo em tensão com a hierarquia do Vaticano. O teólogo Leonardo Boff foi o porta-voz mais contundente dessa eclesiologia. Em 1985, quando o seu livro *Igreja, carisma e poder*²³ foi condenado pela Congregação para a Doutrina da Fé (então presidida pelo cardeal Joseph Ratzinger), ele recebeu a penitência de um ano de silêncio obsequioso. Boff defendia a Igreja do povo, que encontrava a sua manifestação concreta nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)

²⁰ MONDIM, Batista. *As novas eclesiologias: uma imagem atual da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 70.

²¹ DOCUMENTO FINAL do IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 157, fev. 1980, p. 20.

²² *Idem, ibidem*, p. 25.

²³ BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.

Mendonça²⁴ identificou o surgimento das CEBs nos primitivos grupos católicos rurais brasileiros, que se caracterizavam por práticas de culto sem a presença do padre, uma liderança leiga constituída pelos puxadores de reza, grupos de vizinhança solidários em seus problemas e preocupações. E a prática religiosa desses grupos tinha íntima relação com a realidade circundante. A diferença das CEBs com esses grupos religiosos rurais eram a diminuição da devoção aos santos, a leitura da Bíblia e uma nova consciência de pertencer à Igreja. Por sua vez, Richard levantou a contribuição da Ação Católica especializada e o Movimento de Educação de Base nos primórdios das CEBs.

Nos meios rurais e camponeses, alguns setores da Igreja terão uma evolução semelhante àquela da Ação Católica Universitária e Operária. Um caso particularmente significativo é o do MEB, Movimento de Educação de Base. Esse movimento nascido em 1961 no Nordeste brasileiro, utiliza a metodologia da “alfabetização conscientização” de Paulo Freire. [...] A Igreja criou o MEB para conscientizar os camponeses, e finalmente foram os camponeses que conscientizaram a Igreja.²⁵

No início de 1975, em Vitória do Espírito Santo, ocorreu o primeiro encontro intereclesial das CEBs. D. Luiz Gonzaga Fernandes (1926-2003) foi o idealizador desse encontro, que contou com cerca de 70 pessoas, e no qual se colocou a proposta da igreja-povo, “a Igreja que nasce do povo pela ação do Espírito de Deus”. Esse conceito eclesial se contrapunha à doutrina oficial da Igreja Católica, que entendia a Igreja como expressão da hierarquia. D. Fernandes definiu as CEBs como algo imprevisto, não planejado, mas uma conquista: “A CEB que temos hoje não é a realização de um projeto inicial, mas uma conquista. É uma escalada histórica que fizemos, incorporando elementos emergentes na vida da Igreja e na vida do Brasil.”²⁶

²⁴ MENDONÇA, Antônio G. Uma inversão radical. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 196, jan.-fev. 1985.

²⁵ RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 159-60.

²⁶ FERNANDES, D. Luiz Gonzaga. CEBs: expressão da Igreja-povo. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 209, jun. 86, p.11.

As Comunidades Eclesiais de Base foram entendidas como uma força revolucionária que introduzia um novo sujeito social, redefinindo o papel da Igreja na sociedade. Elas se desenvolveram nas periferias das grandes cidades e no campo, articulando os pobres a partir da fé. Steil²⁷ utilizou a expressão *contra-hegemonia* ou *hegemonia alternativa* para definir a práxis das CEBs, buscando em Gramsci a explicação para o novo fenômeno social. As CEBs foram entendidas como a igreja que nasce do povo, diferentemente do catolicismo de massas e do catolicismo da hierarquia.

E elas foram recebidas como um elemento novo para o movimento ecumênico. Criou-se um ecumenismo popular²⁸ como uma alternativa para o ecumenismo das instituições. D. Fernandes entendia que a prática das CEBs trazia uma nova possibilidade para a unidade cristã:

Ora, nesse contexto, os católicos encontram-se com os irmãos evangélicos que não andam interessados em filigranas teológicas, mas no recado fundamental da palavra de Deus que é ecumênico. É também ecumênico o compromisso histórico nas lutas dos bairros, na participação social, nos partidos políticos e nos grandes problemas do povo, não somente com os que não tem fé, mas também com os que professam a Palavra de Deus.²⁹

Um fator percebido nas CEBs por Mendonça foi a forma da interpretação da Bíblia pelos católicos. A leitura e a interpretação da Bíblia foi um marco da Reforma e um dos pontos de divergência entre os dois ramos do cristianismo. A leitura da Bíblia e a sua interpretação perderam a força renovadora entre os protestantes tradicionais no Brasil graças ao crescimento do movimento fundamentalista, que cristalizou a leitura da Bíblia, e pelos pentecostais, que espiritualizaram a sua leitura.

²⁷ STEIL, Carlos Alberto. A Força revolucionária do religioso nas CEBs. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 220, jun. 87, p. 17.

²⁸ SANTA ANA, Julio H. *Ecumenismo e Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987, p.116

²⁹ FERNANDES, D. Luiz Gonzaga. CEBs: expressão da Igreja-povo. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 209, jun. 86, p.12.

Nas CEBs, uma nova hermenêutica da Bíblia foi gestada e essa forma de interpretar o texto bíblico foi utilizada e divulgada pelo movimento ecumênico.

Temos então um elemento constituinte do discurso ecumênico na década de 1980: o uso de uma nova hermenêutica de interpretação da Bíblia. Os protestantes tradicionais estavam envolvidos na polêmica entre fundamentalismo e liberalismo. No Brasil, o grupo que acabou prevalecendo entre os protestantes tradicionais, por diversas circunstâncias, foi o que defendia um pensamento fundamentalista ou evangelical. Inclusive a expressão *evangélica*, tão comum no Brasil para designar as diversas igrejas não católicas, reflete a sua opção teológica pelo movimento evangelical,³⁰ que acabou se desdobrando em duas correntes principais: a primeira foi o fundamentalista americano, enquanto a segunda se caracterizou por um evangelismo nos moldes do avivalismo, eventualmente com envolvimento em causas sociais e políticas consideradas de esquerda.³¹

Ressalta-se que uma das características do movimento evangelical é a concordância com a crença na *inspiração, na autoridade e na suficiência das Santas Escrituras*. Devemos entender essa discussão no contexto das disputas da Reforma. Um dos pontos da Reforma era a livre interpretação das Escrituras, contrariando a tradição da Igreja Católica Apostólica Romana, que afirmava a necessidade de a leitura ser intermediada pelo magistério.

O objetivo dessa afirmação da Igreja Católica era estabelecer um critério de julgamento das possíveis interpretações: a fiel interpretação do texto era aquela feita pelo magistério e em especial a interpretação do bispo de Roma, principal intérprete das Sagradas Escrituras. Contra essa tese, Lutero advogava a livre interpretação.

³⁰ O movimento Evangelical foi um desdobramento da Aliança Evangélica, que surgiu na Inglaterra em 1846 como reação ao movimento de Oxford, que por sua vez propunha a volta da Igreja Anglicana para a comunhão da Igreja Católica. Em 1951, foi formada na Holanda a Aliança Evangélica Mundial, que não é filiada ao Conselho Mundial de Igrejas.

³¹ Exemplo de evangélicos de esquerda é o Movimento Evangélico Progressista (MEP), que no Brasil reúne evangélicos envolvidos em movimentos populares ou na militância de Partidos como o PT, PSB e PPS, apesar de não optar por nenhum partido. Este movimento não é ecumênico na sua proposta, pois não aceita a participação de católicos.

Certamente ele não contava com a multiplicidade de interpretações advindas dessa proposta, e os seus sucessores logo estabeleceram um limite com o estabelecimento de formas ortodoxas de interpretação da Bíblia por meio da elaboração de confissões de fé. No meio luterano, a mais importante delas foi a Confissão de Augsburgo (1530). Entre os calvinistas, foram elaboradas diversas. A mais importante para os calvinistas brasileiros foi a Confissão de Fé de Westminster (CFW, 1649), adotada pelos presbiterianos brasileiros e pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos.

Os reformadores entendiam que a letra da Bíblia é auto-explicável, compreensível por si mesma. A CFW inicia com o capítulo sobre as Sagradas Escrituras, dado importante em comparação com outros escritos teológicos. Por exemplo, Calvino começa a Instituição da Religião Cristã com um capítulo sobre o conhecimento de Deus,³² Ainda para exemplificar este pensamento típico da Reforma, podemos observar no IX artigo do Primeiro Capítulo da CFW o princípio hermenêutico de que

A regra infalível de interpretação da Escritura é a mesma Escritura; portanto, quando houver questão sobre o verdadeiro sentido de qualquer texto da Escritura (sentido que não é múltiplo, mas único), esse texto pode ser estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente.³³

A grande controvérsia hermenêutica dos dois últimos séculos, e que em grande parte está ligada à discussão da correta interpretação da Bíblia, levantou questões como a impossibilidade da interpretação objetiva, ou seja, não é possível uma interpretação sem a contaminação ideológica do intérprete. É necessário entender de que posição o intérprete das Escrituras está realizando o seu trabalho. Esse aspecto de interpretação dá um caráter incerto para o trabalho do hermeneuta,

³² CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

³³ CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, Cap. I, Da Escritura Sagrada, Art XI.

pois a interpretação é condicionada pelo intérprete e pelo contexto em que ele se encontra. Isso se choca com o dogma presbiteriano exposto acima e em parte explica a pouca influência do movimento de crítica bíblica no protestantismo brasileiro.

No campo da teologia católica acontecia, o mesmo problema só que a rigidez acontecia por causa do argumento de autoridade. O teólogo uruguaio Juan Luiz Segundo reconheceu esse problema e propôs uma nova metodologia hermenêutica:

Uma primeira definição pode ser esta: a contínua mudança de nossa interpretação da Bíblia em função das contínuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual quanto social. Hermenêutica quer dizer interpretação. O caráter circular dessa interpretação significa que cada realidade nova obriga a interpretar de novo a revelação de Deus, a mudar, com ela, a realidade e, daí, voltar a interpretar... e assim sucessivamente.³⁴

A dimensão ideológica presente na interpretação bíblica é claramente assumida pela hermenêutica utilizada no movimento ecumênico. E essa dimensão ideológica pode ser colocada nestes termos: de que lugar na sociedade o movimento ecumênico lê a Bíblia? O movimento ecumênico – as instituições que se assumiram como representantes do movimento – assumiu um discurso em que a igreja deve ser solidária com os pobres. O teólogo Argentino José Miguez Bonino definiu assim essa tendência ideológica de leitura da Bíblia:

Penso fundamentalmente em duas questões que considero (e espero) poder tomar como ponto de partida já enfrentadas na consolidação do tema da “Igreja dos pobres”. O primeiro é a “preferência de Deus pelos pobres”: seja qual for a forma de expressá-la, explicá-la ou interpretá-la, será difícil alguém negar que a tradição dominante da Escritura Sagrada testemunha a preocupação particular de Deus pelos pobres, os angustiados, os oprimidos...³⁵

³⁴ SEGUNDO, Juan Luiz. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

³⁵ BONINO, José Miguez. Para uma igreja solidária com os pobres. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 164, dez. 1980, p. 14.

Milton Schwantes, biblista ligado à Igreja Luterana (IECLB), reconheceu as tendências de leitura da Bíblia em um artigo em que descreveu a popularização da Bíblia no Brasil:

- há uma tendência de *estudo* da Bíblia, com um viés acadêmico; e
- uma *leitura* popular da Bíblia em que “a resistência dos empobrecidos de hoje sintoniza com a Bíblia.”³⁶

A leitura da Bíblia no movimento ecumênico se construiu a partir das duas ênfases acima expostas. Em 1979, foi fundado o Centro de Estudos Bíblicos (Cebi), procurando congregar pessoas de diversas igrejas no objetivo de uma leitura popular da Bíblia. Entre os fundadores do Cebi estava frei Carlos Mesters e Jether Ramalho, fundador do Cedi. As CEBs tinham os Círculos Bíblicos, que nasceram na década de 1960. O Cebi ajudou no sentido de popularizar a Bíblia e a nova metodologia para sua leitura. No princípio, a hermenêutica dos Círculos Bíblicos seguia a metodologia dos movimentos católicos especializados: ver-julgar-agir.

A metodologia elaborada no Cebi partiu de alguns pressupostos, diferentemente da leitura acadêmica, que estudou a Bíblia como literatura, ou a partir da sua construção histórico-social. O Cebi entendeu a Bíblia como *palavra de Deus* e essa percepção deu um caráter místico e normativo a sua leitura. O perigo de cair na leitura espiritualista dos agrupamentos evangélicos foi neutralizado pela ligação entre Bíblia e vida, entendida como “a luta que fazemos para nos libertar”.³⁷ Assim o objetivo não foi interpretar a Bíblia literalmente, mas interpretar a vida a partir da Bíblia. Atualmente, o Cebi está organizado em 25 estados brasileiros, presente em 600 cidades, atingindo cerca de 80 mil lideranças populares.³⁸

Outra articulação de leitura da Bíblia foi feita pelos biblistas acadêmicos. Frei Carlos Mesters já era considerado um dos maiores biblistas radicados no Brasil.

³⁶ SCHWANTES, Milton. “Afluiu para ele grande multidão”. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 228, mar 1988, p. 32.

³⁷ MESTERS, Carlos. *Sobre a leitura popular da Bíblia no Brasil*. Disponível em <http://www.cebi.org.br/artigos_metodologia.php?menu=y>. Acesso em: 07 set. 2006

³⁸ Informações disponíveis no site: <<http://www.cebi.org.br/caminhada.php>>. Acesso em: 07 set. 2006.

Frade carmelita descalço nascido na Holanda e doutor em literatura apocalíptica, ele ajudou a popularizar a “leitura popular da Bíblia”. Fundador do Cebi, Mesters aliou simplicidade e erudição nos estudos da Bíblia e de certa forma ajudou a construir um modo brasileiro de lê-la.

No campo protestante, a leitura libertadora da Bíblia tem como principal mentor o luterano Milton Schwantes, professor do curso de pós-graduação em ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo. Doutor em Antigo Testamento pela Universidade de Heidelberg, ele ajudou a fazer uma ponte entre a teologia bíblica européia e a teologia latino-Americana. Schwantes defendeu a interação do exegeta erudito com a caminhada do povo: “Que seria da gente, como biblista, sem os círculos bíblicos? Sem os encontros? Sem as partilhas e os mutirões bíblicos? É até difícil imaginar. É que a gente já tem o gosto pelo que é conjunto, pelo que é leitura grupal.”³⁹

O embasamento bíblico para uma ética da responsabilidade foi uma das preocupações do CMI. A reflexão sobre a igreja responsável vinha desde a primeira Assembléia Geral do CMI, em Amsterdã, em 1948. Foi feita toda uma reflexão bíblico-teológica que ajudou a consolidar os conceitos de sociedade responsável e de indivíduo responsável. O conceito de homem e sociedade responsável foi uma alternativa cristã ao militante comunista.

Em 1951, por meio do seu Departamento de Estudo, o CMI convocou um grupo de especialistas bíblicos das várias faculdades teológicas para tratar do tema da Doutrina Bíblica do Homem na Sociedade. As conclusões foram publicadas em um documento intitulado *Biblical authority for today*. Uma das monografias produzidas pelo grupo de trabalho foi publicada no Brasil pela Associação de Seminários Evangélicos (Aste) com o título de Doutrina Bíblica do homem na sociedade. Francisco Penha Alves, professor do Seminário Presbiteriano de Campinas, traduziu o documento para o português. No seu prefácio, o tradutor escreveu que “Há, assim, segundo o ponto de vista da Escritura, ‘equilíbrio entre a

³⁹SCHWANTES, Milton. Com a Bíblia na esquina. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 278, nov.-dez. 1994, p.40.

sociedade responsável e o indivíduo responsável' como resultado da teocentricidade da fé. E essa responsabilidade do povo de Deus é também para com mundo.”⁴⁰

O cristão deveria atuar na construção de uma igreja responsável e também de uma sociedade responsável. As questões relacionadas à libertação política e ao desenvolvimento econômico passaram a fazer parte da agenda das discussões do movimento ecumênico.

O CMI convocou três grandes conferências específicas para discutir as temáticas sociais e éticas dos novos tempos:

- em 1966, aconteceu em Genebra a World Conference on Church and Society;
- em 1979, realizou-se em Boston a Conference on Faith, Science and the Future; e
- em 1990, em Seul, ocorreu a World Convocation on Justice, Peace and the Integrity of Creation.

Em Genebra, foi tratado o tema das revoluções e das transformações sociais, analisadas como sinal da presença de Deus no mundo. Em Boston, abordaram-se diversos temas que serviram como uma “pauta ética” para o movimento ecumênico no mundo inteiro, como a relação entre fé e ciência, a ação política dos cristãos, o desenvolvimento sustentável, os valores culturais particulares. Já em Seul, o tema do meio ambiente tornou-se o mais importante tratado pelo CMI.

Em 1976, na reunião do Comitê Central do CMI, ficou estabelecida a busca por uma sociedade justa, participativa e sustentável como um dos seus quatro

⁴⁰ ALVES, Francisco P. Prefácio do tradutor. In: WRIGHT, E. *A doutrina bíblica do homem na sociedade*. São Paulo: Aste, 1966, p.15

programas principais.⁴¹ Em 1983, na Assembléia do CMI em Vancouver, foi criado o comitê Justiça, Paz e Integridade da Criação, relacionando os três grandes temas em que as igrejas-membro deveriam estar envolvidas.

Assim, temos desdobramentos do conceito de *sociedade responsável*, que norteou a construção ética do movimento ecumênico. Essa responsabilidade do cristão e da sociedade deveria ser com os desprovidos dos seus direitos fundamentais, conforme a carta da ONU. A preocupação se deslocou das questões relacionadas ao trabalhador e se dirigiu para outros agrupamentos que viviam à margem dos direitos.

No Brasil, cresceu a preocupação do movimento ecumênico com os indígenas, com os negros, com as mulheres, com os trabalhadores rurais sem terra, os analfabetos e outros agrupamentos que historicamente poderiam ser considerados como excluídos. No movimento ecumênico, havia uma percepção de que, para se tornar uma sociedade responsável, o Brasil deveria enfrentar os três grandes problemas ligados à exclusão: questões raciais, questões ligadas à terra e questões ligadas à educação.⁴² Mas antes desses grandes problemas havia um mais urgente nas décadas de 1970 e 80: a tortura.

A associação entre ética e Bíblia mostrou a sua característica crítica na edição histórica da carta dos direitos humanos publicada em 1973 pela Coordenadoria Ecumênica de Serviço (Cese), em que para cada artigo um versículo bíblico ilustrava a declaração. Foram milhões de cópias editadas e distribuídas no Brasil inteiro, com uma proposta de crítica às violações dos direitos humanos no período da ditadura militar:

⁴¹ SCHNEIDER, M. *Em busca de uma ética social ecumênica: a discussão no Conselho Mundial de Igrejas em diálogo com a perspectiva e práxis latino-americanas*. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005, p. 23.

⁴² DIAS, Agemir de Carvalho. Os processos de exclusão social no Brasil e o papel da Educação. *Ideação*, Cascavel, v. 7, 2005, p. 9-22.

Artigo I. Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

Proclamareis liberdade na terra a todos os seus moradores. (Lv. 25.10)

Homens, vós sois irmãos: por que vos ofendeis uns aos outros? (At. 7,26)

A igualdade fundamental entre todos os homens deve ser cada vez mais reconhecida. Dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos têm a mesma natureza e origem. Remidos por Cristo, todos têm a mesma vocação e destino divinos... a igual dignidade pessoal postula que se chegue a condições de vida mais humanas e justas... as excessivas desigualdades econômicas e sociais entre os membros e povos da única família humana provocam o escândalo e são obstáculo à justiça social, à equidade, à dignidade da pessoa humana e finalmente à paz social e internacional. (Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, 1965).

Deus quer uma sociedade em que todos possam exercer plenamente os direitos humanos. Todos os seres humanos são criados à imagem de Deus, para serem iguais, infinitamente preciosos para Deus e para nós. (Declaração da V assembléia Mundial de Igrejas, Nairóbi, 1975).⁴³

Entre os membros da Cese estava a Missão Presbiteriana do Brasil Central, ligada à Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUSA). A missão atuava em conjunto com a Igreja Presbiteriana do Brasil, cuja cúpula simpatizava com o regime militar. Entre os dirigentes da Missão Presbiteriana do Brasil Central estava o reverendo Jaime Wright, que se tornou um dos defensores dos direitos humanos no Brasil. Jaime e o seu irmão Paulo eram filhos de missionários presbiterianos americanos que atuaram no sul do Brasil. Paulo Wright ajudou a organizar as comunidades de pescadores em Santa Catarina. Eleito deputado nesse estado, foi cassado e é um dos desaparecidos do regime militar. O seu irmão Jaime participou intensamente na luta pelos direitos humanos, o que o levou a se aproximar de D. Paulo Evaristo Arns e do rabino Henry Sobel. D. Paulo teve Jaime Wright como seu assessor para as questões de direitos humanos por cerca de dez anos e Jaime foi o organizador do projeto Brasil: Nunca Mais, denunciando a tortura realizada pelo

⁴³ DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Publicação especial feita pela Cese e Edições Paulinas. 4. ed, 1.000.000 de exemplares, distribuição gratuita, 1978, p. 3.

regime militar. D. Paulo relatou que o CMI financiou a pesquisa e Jaime Wright intermediou o levantamento dos recursos.⁴⁴

Se o movimento ecumênico mundial ligado ao CMI construiu as idéias de *sociedade responsável* e de *cristão responsável*, por sua vez a Igreja Católica desenvolveu o conceito de *Igreja a serviço do mundo*, que já se expressava na fala de Paulo VI nas Nações Unidas em 1965, na sua *Mensagem para a Humanidade*: “De fato, nós nada temos a pedir, nenhuma exigência a fazer, mas apenas um desejo a formular, uma permissão a solicitar: *a de vos poder servir naquilo que cabe no âmbito da nossa competência, com desinteresse, com humildade e amor.*”⁴⁵

Para João XXIII, a igreja a serviço do mundo poderia se aproximar de outros agrupamentos ideológicos que, mesmo partindo de falsas filosofias, estivessem prestando esse mesmo serviço à humanidade.⁴⁶ Dessa forma, a aproximação com os agrupamentos protestantes imbuídos da idéia de responsabilidade foi algo que se deu de forma natural. Outra aproximação foi a que ocorreu entre cristãos que simpatizavam com as idéias socialistas e com o marxismo. A aproximação dos cristãos com outras filosofias deveria seguir os padrões estabelecidos por Paulo VI e ter como referência a doutrina social da Igreja, mas logo vários agrupamentos utilizaram o referencial da análise marxista para a sua construção teológica.⁴⁷

Em outubro de 1987, aos 70 anos da Revolução Russa, o editorial da revista *Tempo e Presença* afirmava:

⁴⁴ Essa informação foi dada em uma entrevista de D. Paulo Evaristo Arns, sobre o Rev. Jaime Wright, logo após a sua morte. A entrevista está disponível em <<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/jaimewright/index.html>>. Acesso em: 08 set. 2006.

⁴⁵ PAULO VI. *Mensagem para a humanidade*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_pvi_spe_19651004_united-nations_po.html>, acesso em 26 dez. 2006, grifo nosso.

⁴⁶ GUTIERREZ, E. R. Cem anos de doutrina social da Igreja: aproximação histórica e ensaio de síntese. In: IVERN, F.; BINGEMER, M.C.L. *Doutrina social da Igreja e Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 32.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 34.

A própria metodologia de análise da realidade, que o marxismo introduziu, mostrou-se eficiente e quase indispensável ao entendimento dos mecanismos do sistema capitalista e na formulação das pastorais. O diálogo foi amadurecendo, as tensões foram se tornando elementos positivos de avaliação e de avanço.⁴⁸

O discurso ético da responsabilidade caminhou em direção à opção política do socialismo, a qual sofreu uma crise com a queda do Muro de Berlim e na *perestroika*, porém, enquanto o final dos anos 1980 não chegava, o discurso do movimento foi de apoio às experiências socialistas na América Latina.

4.2. DISCURSO SOCIOLÓGICO: OS QUE BRINCAM COM PEDRAS

O discurso sociológico do movimento ecumênico se constituiu no Brasil em um diálogo com pensadores marxistas “revisionistas” como Ernst Bloch, com a aceitação do conceito de *secularização* e com a idéia de que os movimentos sociais têm um papel importante na construção de uma nova sociedade.

Os conceitos sociológicos utilizados pelo movimento ecumênico devem ser pensados a partir de uma antropofagia conceitual: eles são transformados e reutilizados na perspectiva dos seus agentes. Assim, o conceito de *revolução* foi apropriado por Richard Shaull e se tornou o centro da sua teologia ecumênica, da mesma forma que o *princípio esperança* de Bloch influenciou vários teólogos latino-americanos.⁴⁹ O conceito de *intelectual orgânico* de Gramsci justificou a militância junto aos movimentos sociais.

Dos clássicos da sociologia, podemos constatar a influência de Karl Marx e de Max Weber. O funcionalismo de Emile Dürkheim e o pragmatismo americano

⁴⁸ EDITORIAL. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 224, out. 1987, p. 3.

⁴⁹ Baumgartl notou a influência de Bloch em Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann e Leonardo Boff. BAUMGARTL, Otto Johann V. Nep. *Utopia social: o pensamento utópico de Ernst Bloch no espelho da realidade latino-americana*. Tese (Doutorado), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1998, p. 97ss.

foram descartados nessa construção discursiva.⁵⁰ Cabe notar ainda que, dos principais articuladores do movimento ecumênico no Brasil, vários tinham formação em sociologia.⁵¹

Juan L. Segundo, no seu *Libertação da teologia*, escreveu um capítulo com o título “Em busca da sociologia”, argumentou que uma teologia digna de ser levada em conta por um homem sério brota de um compromisso humano para mudar e melhorar o mundo. Para isso, a teologia precisa compreender os *mecanismos ideológicos da sociedade* e ser uma arma a serviço da ortopraxis. Para isso, a teologia se colocou em *marcha atrás da sociologia*.⁵²

O problema colocado por Juan L. Segundo se tornou uma das principais preocupações dos intelectuais ligados ao movimento ecumênico. A partir da década de 1960, as instituições ecumênicas começaram a procurar, no pensamento sociológico, explicações da realidade brasileira que auxiliassem no seu fazer teológico e na sua prática transformadora.

Encontramos a ressonância do conceito de *revolução* proposto por Shaull em diversos documentos do movimento ecumênico. No documento do IV Congresso Internacional de Teologia, lemos a declaração de que “A igreja do Terceiro Mundo comprometer-se-á com as lutas de libertação que assumem os interesses específicos de etnia, raça e sexo dentro dos marcos globais da luta dos pobres.”⁵³

⁵⁰ Ver nesse sentido, SHAULL, Richard. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Sagarana/Cedi/Clai/Prog. Ec. Pós-grad. Ciências da Religi., 1985. SEGUNDO, Juan Luiz. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. BOFF, Clodovis. *Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1982.

⁵¹ Dos 40 nomes listados por Abumanssur como sendo participantes da “tribo ecumênica”, consegui identificar pelo menos oito com formação em ciências sociais, ou com pós-graduação na área. A pesquisa feita limitou-se ao sistema da Plataforma Lattes, no qual a maioria dos nomes mencionados não está cadastrada. Alguns dos personagens listados por Abumanssur já faleceram ou estão aposentados. ABUMANSSUR, Edin. *A tribo ecumênica: um estudo do ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1991.

⁵² SEGUNDO. *Libertação da Teologia*, p. 45.

⁵³ DOCUMENTO FINAL do Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 157, 1980, p. 25.

Os golpes militares que se espalharam por toda América Latina nos anos 1960 e 70 serviram para esfriar o ardor revolucionário de muitos militantes que acreditavam nos processos revolucionários como inevitáveis. A esperança brotou novamente com a vitória da Revolução Sandinista, na Nicarágua. Por várias edições, a revista *Tempo e Presença* estampou na sua capa o símbolo do protesto contra a iminente intervenção militar na Nicarágua:

Quatro anos de luta. Esta tem sido a resposta da Nicarágua aos que não se conformam com o sucesso de sua revolução [...]. Pois tudo isso está ameaçado. Ameaçado pela força, pelo canhão, pelo soldado. Pode haver um banho de sangue na Nicarágua e nós não podemos ficar parados. É preciso gritar contra isso, preocuparmo-nos, manifestar nosso desacordo.⁵⁴

E o tema da *revolução* encontrou eco nos documentos do CMI. Os documentos da VI Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, realizada em Vancouver, no Canadá, foram editados no Brasil pelo Cedi e declaram que

Desde a V Assembléia (Nairóbi, 1975), as Igrejas e o movimento ecumênico têm feito grandes progressos em seu compromisso a favor da justiça. Aprofundaram e ampliaram a sua luta pela dignidade humana de todos os povos do mundo e estabeleceram um fundamento firme para uma nova etapa na peregrinação ecumênica para o Reino de Deus. *É significativo que, por toda parte, os pobres, os oprimidos e os que sofrem discriminação tomem consciência da necessidade de resistir aos poderes injustos e de determinar o seu próprio destino. É um sinal de vida.*⁵⁵

Outro conceito retirado da sociologia e utilizado pelo movimento ecumênico foi o de *secularização*. Peter Berger definiu *secularização* como

[...] o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência [...]. Quando falamos em culturas e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo socioestrutural.

⁵⁴ EDITORIAL. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 185, ago. 1983, p. 3.

⁵⁵ JESUS CRISTO, A VIDA DO MUNDO. Sexta Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas. Vancouver, Canadá, 24 de julho a 10 de agosto de 1983. *Cadernos do CEDI* 12. Rio de Janeiro: Cedi, 1984, grifo nosso.

[...] Mais ainda, subentende-se aqui que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência.⁵⁶

O fenômeno da secularização que atingiu a intelectualidade americana e europeia em meados das décadas de 1950 e 60 acabou influenciando o agrupamento que formou o movimento ecumênico no Brasil. Abumanssur analisou esse fenômeno como uma das características discursivas do movimento na década de 1960. Em depoimento a Abumanssur, Rubem Alves declarou que a idéia de secularização no meio ecumênico se deu por influência de Arendt van Leeuwen com o seu livro *Christianity on the World's History*:

Viver secularmente para van Leeuwen é viver sem ídolos. E, para ele, quem está, hoje, fazendo o trabalho de destruir a ontocracia das civilizações, não é mais o Cristo pregado mas a tecnologia, que é a forma do Cristo Incógnito que entra nas civilizações ontocráticas e as explode abrindo-as para a secularidade. Isso foi a coqueluche daquele momento, verdadeiro best seller. Van Leeuwen, depois, deixou de ser cristão e virou marxista... (Rubem Alves, depoimento)⁵⁷

O movimento de secularização teve várias interpretações, foi saudado como algo positivo por teólogos como Dietrich Bonhoeffer, Harvey Cox e Richard Shaull. E refutado pelas principais correntes evangélicas nos Estados Unidos e na América Latina. Essa posição das principais correntes evangélicas explica em parte o seu sentimento antiecumênico, pois em muitos casos associou o movimento ecumênico com processos de secularização.

Parte do pensamento de Bonhoeffer sobre a secularização serviu como conceito básico para o movimento ecumênico, como explica Mondin:

Do princípio da função “vicária”, Bonhoeffer extrai a consequência de que a Igreja não deve buscar a si mesma, não deve se preocupar com sua própria

⁵⁶ BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 119.

⁵⁷ ABUMANSUR. *A tribo ecumênica*, p. 73.

consolidação nem com sua própria defesa, mas sim deve se dedicar totalmente ao mundo. Não deve salvar a si mesma, mas ao mundo.⁵⁸

Em diversos momentos, encontramos repercussões da idéia de secularização em formulações semelhantes a essa de Bonhoeffer. No já citado documento final do Congresso Internacional Ecumênico de Teologia, temos a afirmação de que

Constatamos com alegria que, no serviço solidário à causa dos pobres, participando de suas justas lutas, de seus sofrimentos e sua perseguição, está se rompendo a primeira grande barreira que dividiu por tanto tempo as diversas Igrejas. Muitos cristãos redescobrem o dom da unidade ao encontrar o único Cristo nos pobres do Terceiro Mundo (Mt 25). A promoção de uma libertação integral, o sofrimento comum e o partilhar da esperança e alegria dos pobres puseram em destaque tudo aquilo que os cristãos têm em comum.⁵⁹

Em duas crônicas publicadas pela revista *Tempo e Presença*, Rubem Alves expõe a influência da secularização para o movimento ecumênico e para o desenvolvimento do seu pensamento. A primeira crônica já foi mencionada, intitula-se “...como o terebinto e o carvalho...” e foi publicada na edição comemorativa dos dez anos do Cedi. Nela, Rubem Alves escreveu que o “sagrado saiu do templo, desembestou pelo mundo afora”,⁶⁰ de modo que quem quer encontrar Deus não pode ficar no templo. Segundo o autor, essa forma de pensar foi aprendida de Shaull e de Bonhoeffer. Três anos depois, em uma crônica intitulada “Sei que a vida vale a pena”, ele escreveu que

Mudei muito. Confesso que nem preciso de Deus para fazer teologia. Teólogo mesmo se benze todo ante tal afirmação. [...] Minha teologia não precisa da existência de Deus. Por isto, deixou de ser teologia. [...] Demito-

⁵⁸ MONDIN, Batista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 273.

⁵⁹ DOCUMENTO FINAL do Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 157, 1980, p. 24

⁶⁰ ALVES, Rubem. “...como o terebinto e o carvalho...” *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul. 1984, p. 27.

me da teologia. Não tenho nenhuma verdade a compartilhar. Mas ponho o meu corpo na poesia. É só o que tenho a oferecer.⁶¹

Se por um lado o movimento ecumênico teve uma forte influência das idéias sobre secularização, principalmente as que se referiam à ação do cristão no mundo, por outro lado a década de 1980 viveu um grande *revival* religioso. Em entrevista no Chile, Peter Berger reconheceu que a teoria da secularização fora refutada e que o fenômeno da secularização persistia em um pequeno estrato de intelectuais, limitando-se geograficamente à Europa Ocidental:

Ahora bien, ¿existe una sociedad secularizada? Bueno, como ya he dicho un par de veces durante estos días en Chile, creo que la teoría de la secularización ha sido extensamente refutada. Hay, sí, dos casos en que aún podría tener valor. Uno es sociológico, el otro es geográfico. El caso de excepción sociológico se refiere a un cierto estrato internacional de intelectuales con educación superior, especialmente en humanidades y ciencias sociales.⁶²

Enquanto para o agrupamento ecumênico brasileiro proveniente do protestantismo as instituições eclesiásticas se fechavam para a ação revolucionária – e nesse sentido os seus agentes paulatinamente caminharam em direção aos movimentos sociais –, a Igreja Católica Apostólica Romana se abria para os setores populares e se tornava a grande “agência de libertação”.

Com o fechamento das igrejas protestantes para o movimento revolucionário a partir de 1964, os agentes protestantes que atuavam no movimento ecumênico começaram a se articular como organização não-governamental e, em certo sentido, tornaram-se um movimento social. Em alguma medida afastado do movimento eclesial, o movimento ecumênico deixou de ser pensado como um movimento de igrejas em busca de diálogo e se propôs a servir à Igreja e aos movimentos sociais. Essa opção pelos movimentos sociais advém de uma compreensão de que “os

⁶¹ ALVES, Rubem. Sei que a vida vale a pena. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 224, out. 1987, p. 27.

⁶² BERGER, Peter. Entrevista. *Revista CEP*. Disponível em: <www.cepchile.cl/dms/archivo_1859_470/rev71_berger.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2006.

pobres” são os agentes da *revolução/libertação*. Mas não é o pobre em si que faz história: é o pobre organizado que se liberta. Por isso a preocupação com pelo menos três linhas de atuação:

- a organização dos pobres (e excluídos);
- a educação popular crítica; e
- o estabelecimento de uma rede que reunisse Igreja, intelectuais e movimentos sociais.

Algumas das instituições ecumênicas envolvidas nesse processo foram Cedi, Cesep e Cese.

A opção preferencial pelos pobres, definida pelos bispos católicos reunidos em Puebla em 1979, posicionou a Igreja Católica latino-americana em uma ideologia favorável aos movimentos de esquerda, ou pelo menos autorizou os teólogos católicos e os agentes de pastoral a um envolvimento cada vez mais comprometido com as transformações na sociedade.

A categoria *pobre* pode ser entendida, nas dimensões da DSI, como aquele a quem prestamos solidariedade por estar despossuído dos bens necessários para a sua sobrevivência. Já para a TdL o *pobre* é o agente histórico da *libertação* com o qual o teólogo se solidariza na sua luta. Contudo, não é qualquer *pobre* que se torna agente da libertação: o *pobre em si* é libertador na medida em que está aberto para o novo, mas ele precisa ser libertado das condições que o aprisionam e isso só acontece com a tomada de consciência e com a sua organização.

A TdL, pelo contrário, quer responder a novos problemas, arriscar reflexões, que vão abrindo caminho na Igreja. O seu lugar de produção é o compromisso do teólogo com uma situação bem concreta; a libertação dos pobres. De dentro desse engajamento social, o teólogo pensa a fé da Igreja e a traduz de maneira mordente, para essa mesma situação.⁶³

⁶³ LIBÂNIO, J. B. Doutrina social da igreja e teologia da libertação. In: IVERN, Francisco; BINGEMER, Maria Clara. *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*, p. 48-49.

Em muitos casos, a organização dos pobres caminhou em direção a uma militância política – no Brasil, em especial na década de 1980. O Partido dos Trabalhadores (PT) foi a agremiação política identificada com a libertação dos pobres. Mas esse não foi o único caminho, em parte por causa do regime militar, que impediu a livre organização partidária, e em parte pela crítica aos partidos comunistas. O movimento ecumênico caminhou na direção de uma *opção preferencial* pelo movimento social articulado em organizações não-governamentais. Assim Waldo César analisou essa nova forma de constituição do ecumenismo:

A década de 1970 oferece outro importante componente de fundo ecumênico ou de apoio às novas formas de cooperação do mundo eclesial: trata-se do aparecimento, também surpreendente numericamente, de organizações da sociedade civil, chamadas, na falta de melhor qualificação, de organizações não-governamentais (ONGs). Aqui uso o termo ecumênico tanto num sentido amplo, como tomando em conta a influência e a cobertura das igrejas protestantes e católica na formação e crescimento de um grande número dessas entidades sociais – que abrem ou reforçam relações com organismos internacionais de cooperação. As instituições ecumênicas que surgem depois de 1964, mas sobretudo na década de 1970, podem todas ser classificadas nesta vaga e espaçosa terminologia; mas o número total delas (no Brasil, atualmente, acima de mil) ultrapassa certamente a uma classificação eclesial ou mesmo religiosa, embora o número destas últimas seja expressivo.⁶⁴

Um elemento importante para a constituição das ONGs ecumênicas foi a disposição do CMI em financiá-las, mas o financiamento do CMI não foi a única fonte: outras agências financiadoras internacionais também participaram desse processo,⁶⁵ assim formando uma rede nacional de ONGs articulada com uma rede

⁶⁴ CESAR, Waldo. *O contexto ecumênico no Brasil: 1964-1975*. Inédito.

⁶⁵ Em 1984, o Cedi listou as seguintes fontes de financiamento dos seus projetos: ICCO – Comissão Intereclesiástica para Projetos de Desenvolvimento – da Holanda, Brot für die Welt – Pão para o Mundo – da Igreja Evangélica Alemã, ajuda cristã do Conselho Britânico de Igrejas, ação diaconal da Igreja Evangélica da Holanda, Comitê Ecumênico de Solidariedade com a América Latina – Holanda, Igreja Unida do Canadá, Igreja Episcopal do Canadá, Serviço Mundial das Igrejas nos Estados Unidos, Secretaria dos Direitos Humanos do CMI, Comissão de Participação das Igrejas no Desenvolvimento do CMI. Das agências católicas; Broderlijk Delem da Ação Quaresmal da Igreja Belga, Trocaire, da Igreja da Irlanda e o Comitê Católico contra a Fome e pelo Desenvolvimento – CCFD – do episcopado francês. Todos os projetos do Cedi eram submetidos ao CMI por meio da sua Secretaria para América Latina. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul. 1984.

internacional de instituições ligadas ao movimento ecumênico. Grande parte do movimento popular no Brasil não subsistiria sem o apoio dessa rede nacional e internacional.

Enquanto a Igreja Católica seguiu por muito tempo o modelo das pastorais especializadas, dessa forma atuando junto aos movimentos sociais, o movimento ecumênico trabalhou na forma de ações localizadas. É o caso do Cedi que agia por meio de programas:

- programa de assessoria e apoio à ação pastoral das igrejas;
- programa de educação popular/escolarização popular;
- programa de movimento operário e igrejas no ABC;
- programa povos indígenas no Brasil.

Os assessores do Cedi não faziam os movimentos, mas prestavam serviços a eles.

O movimento operário já era o mais consolidado de todos os movimentos sociais na década de 1980. Contudo, as greves no ABC Paulista, no final da década de 1970, projetaram um novo sindicalismo e o movimento ecumênico estava atento a essas transformações. Um dos programas do Cedi se direcionou especialmente ao estudo do sindicalismo no ABC e tinha como objetivos

- – poder revelar a palavra e a importância da formação cristã na militância operária;
- – revelar para o movimento e para as lideranças uma visão não mistificadora da militância cristã;
- – procurar entender qual a contribuição desse movimento que nasce, se organiza e se desenvolve no espaço de intersecção das igrejas para a luta sindical no ABC;

- – de tentar verificar se, como e onde as lutas sindicais modificam a prática dos movimentos cristãos.⁶⁶

Em 1983, o movimento sindical discutia a formação das centrais sindicais. O novo sindicalismo do ABC ajudou a articular a Central Única dos Trabalhadores (CUT), enquanto o velho sindicalismo se organizava em torno da Conclat - Praia Grande (Congresso Nacional da Classe Trabalhadora). Posteriormente, a Conclat mudou seu nome para Central Geral dos Trabalhadores (CGT). O movimento ecumênico apoiava o novo sindicalismo, como podemos verificar no relatório/avaliação feito pelo programa Memória e Acompanhamento do Movimento Operário do ABC, do Cedi:⁶⁷

O compromisso maior desse programa é com a construção e fortalecimento do novo sujeito político que nasce das grandes greves operárias, iniciadas em 1978, e que se foi consolidando nesses últimos anos: o movimento sindical mais combativo dos trabalhadores brasileiros. [...] a assessoria do programa está voltada basicamente para os próprios sindicatos, incluindo a Central Única dos Trabalhadores, sem dúvida importante instrumento de organização e luta sindical da classe trabalhadora a nível nacional.⁶⁸

Em 1986, foi fundado o Instituto Cajamar, ligado à CUT, para a formação sindical. A entidade foi presidida por Paulo Freire e era conhecida como Universidade Livre do Trabalhador. Foi um dos mais importantes institutos para a formação de quadros para o movimento sindical e outros movimentos sociais. Paulo Freire trabalhou por dez anos no CMI e o Instituto Cajamar era financiado pelos sindicatos e pela Comissão Intereclesiástica para Projetos de Desenvolvimento – da Holanda (ICCO)⁶⁹. O seu primeiro Conselho Deliberativo contou com Paulo Freire

⁶⁶ Movimento Operário e Igrejas no ABC. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul. 1994, p. 15.

⁶⁷ Cabe lembrar que o coordenador do programa era o atual senador Aloizio Mercadante Oliva (PT-SP), que também era assessor da CUT.

⁶⁸ RAMALHO, Jether P. Cedi: Avaliando a caminhada e reafirmando seus princípios. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 216, jan.-fev. 1987, p. 33.

⁶⁹ A questão do financiamento nos parece importante para demonstrar a ligação entre organismos ecumênicos e movimento social. Fizemos questão de listar os nomes do primeiro Conselho Deliberativo do Instituto Cajamar para mostrar a rede estabelecida pelo movimento ecumênico. A lista é mais extensa. Havia a Coordenação Executiva (da qual Aloizio Mercadante era o

(presidente), Jorge Coelho (vice-presidente), Luís Gushiken (secretário), José Luiz Gonçalves, Arlindo Chinaglia, Avelino Ganzer, Olívio Dutra, Francisco Weffort, Gilberto Carvalho, Perseu Abramo, Rui Falcão, Paul Singer, Frei Betto, Paulo Schilling, Walter Barelli e Luiza Erundina da Silva.

Mas, não pense que o Instituto Cajamar, por exemplo, pode sozinho salvar o Brasil, transformar o Brasil. O Instituto sabe que a tarefa da educação não é de ser a alavanca da transformação, mas ele sabe muito bem que sem a educação também não se faz a mudança. E eu também penso assim. (Depoimento de Paulo Freire a jornalista Beliza Ribeiro, na TV Bandeirantes)⁷⁰

A questão da educação colocada por Paulo Freire no depoimento acima era também de vital importância para o movimento ecumênico. Em 1961, foi criado o Movimento de Educação de Base, que era ligado à CNBB e ainda na década de 60 adotou o método Paulo Freire. O MEB publicou a cartilha *Viver é lutar*.⁷¹ A discussão da educação pensada pelo Método Paulo Freire ia além do aprendizado da leitura e da escrita: procurava-se a formação de uma *consciência crítica*. No período que antecedeu ao golpe militar de 1964, uma grande cruzada nacional de alfabetização estava sendo preparada, com apoio do Ministério da Educação e com a participação da UNE. Com o golpe, essa cruzada não aconteceu e Paulo Freire foi para o exílio no Chile. Por sua vez, o governo militar apoiou dois projetos de alfabetização: a Cruzada ABC (Ação Básica Cristã) e seu substituto, o Movimento Brasileiro de Alfabetização (Mobral).

A Cruzada ABC foi uma iniciativa de educadores ligados ao Colégio Agnes Erskine, do Recife, que atualmente pertence à Igreja Presbiteriana do Brasil. A filosofia educacional dessa cruzada se baseava nas idéias de autopromoção e de construção de *civilização moderna*, idéias caras para o protestantismo norte-

coordenador de estudos e pesquisas), o Conselho Fiscal e suplentes. Quase todos os nomes são conhecidos do grande público, pois atuaram ou atuam em diversas esferas de governo. Em 1993, o Instituto Cajamar foi transformado em cooperativa por causa de problemas financeiros.

⁷⁰ Instituto Cajamar. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 221, ago. 1987, p. 12.

⁷¹ BRANDÃO, Carlos R. *O que é método Paulo Freire*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 19.

americano, no qual o analfabetismo deve ser considerado como uma chaga social e o analfabeto, como um “parasita econômico”.⁷² O método da cruzada seguia as idéias do missionário e educador americano Frank Laubach, que atuou no combate ao analfabetismo nas Filipinas e a filosofia do método era baseada em valores cristãos. Além da adaptação do método de Laubach para a realidade brasileira, a Cruzada ABC também propunha o pagamento de uma bolsa-escola para os estudantes que freqüentassem o programa. A idéia dessa bolsa-escola foi retomada posteriormente pelo pernambucano Cristovão Buarque quando governador do Distrito Federal. Esse programa de alfabetização foi sistematicamente criticado pela esquerda, considerado como paternalista e instrumento de alienação, até o momento em que foi extinto, dando lugar ao Mobral.

Em 1970, o CMI convidou Paulo Freire para trabalhar no seu departamento de educação. Ele acompanhou uma série de projetos de educação popular, principalmente na África, onde o seu método foi implementado em diversas campanhas de combate ao analfabetismo:

Se tu me pedes ainda meu testemunho de homem cristão de formação católica trabalhando desde 1970 no Conselho Mundial das Igrejas em Genebra, te diria que em toda a minha vida jamais me senti tão livre quanto durante o tempo em que trabalho no Conselho Mundial. Jamais. E vocês não de convir comigo que eu tenho trabalhado em muitos lugares.⁷³

Na sua autobiografia, Richard Shaull falou sobre a sua ligação com Paulo Freire:

Talvez minha mais significativa contribuição na luta pela transformação social nos Estados Unidos haja resultado de algo que não fora planejado. Em 1966, em Boston, participei de um encontro de bispos católicos da

⁷² A informação baseia-se no livro de PAIVA, Vanilda. *História da educação popular no Brasil*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2003, p. 296. Outra opinião é a do historiador Davi Gueiros, que acusa Paulo Freire de ter copiado o método Laubach. Disponível em: <<http://www.midiaseम्मascara.com.br/artigo.php?sid=1627>>. Acesso em: 30 dez. 2006.

⁷³ Educação é prática da liberdade: entrevista de Paulo Freire a equipe do CEDI. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 154, out. 1979, p.5.

América do Norte e do Sul. Estava numa fila à espera de meu sobretudo, quando percebi que alguém me fitava. “Você é o Shaul?” finalmente perguntou. Ao responder afirmativamente, apresentou-se: “Eu sou Paulo Freire.” E antes que dissesse qualquer coisa, desapareceu, para retornar alguns minutos depois com um pacote que revelava um manuscrito. Deu-me o material e disse: “Estou exilado no Chile e acabo de terminar um livro que não pode ser publicado no Brasil. E desde que você é o único norte-americano a quem posso confiar este manuscrito, tome-o e consiga sua tradução e publicação. E uma vez que não sou conhecido nos Estados Unidos, escreva uma introdução para o livro.” Aceitei a responsabilidade. Ao ler o manuscrito, intitulado *A pedagogia do oprimido*, convenci-me de que tinha em mãos alguma coisa revolucionária quanto ao seu impacto na educação e na política. E também concluí que o livro pedia uma tradução que o tornasse mais compreensível em inglês, e convenci Myra Bergman e Jovelino Ramos a assumirem a tarefa. Escrevi uma breve introdução, destacando o que considerava de maior significação no livro; e Bill Wipfler, do Conselho Nacional de Igrejas, conseguiu que a Seabury Press publicasse sua primeira edição.⁷⁴

O impacto do método Paulo Freire junto aos educadores *de esquerda* praticamente o tornou símbolo e sinônimo de *educação popular*. Assim, quem lida com educação popular no Brasil está de certa forma ligado ao método Paulo Freire. O Cedi, por exemplo, criou um programa de Educação Popular/Escolarização Popular que definiu a sua atuação como inserida em um processo de democratização e de aperfeiçoamento metodológico. Dessa forma são descritos os objetivos do programa:

Numa sociedade de classes, os conhecimentos e habilidades que os grupos populares podem adquirir podem ser fator de alienação ou libertação. O que determina uma utilização ou outra não é só boa ou má intenção de quem organiza e põe esses conhecimentos à disposição desses grupos. A forma de utilização destes conhecimentos também depende da vida social que estes grupos possuem, do seu maior ou menor poder de organização e de conscientização.⁷⁵

Assim, a questão não é só o processo formal de educação, mas o uso da educação. A prioridade do movimento ecumênico foi incentivar a educação em parceria com os movimentos sociais, e em especial com o MEB, ligado à CNBB. Nesse caso, há uma crítica do movimento ecumênico aos projetos de educação que

⁷⁴ SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça*, p. 269.

⁷⁵ Educação popular/escolarização popular. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul. 1984.

eram implementados pelas igrejas e estavam ligados à escolarização e, em certo sentido, à educação das elites, e também ao processo de educação religiosa desenvolvido principalmente nas igrejas protestantes com o estudo da Bíblia nas escolas dominicais. Para os educadores ligados ao movimento ecumênico, a educação deveria abranger os processos sociais.

Quando fazemos um balanço da educação popular, não podemos deixar de detectar os novos vínculos dos setores populares com as potencialidades educativas presentes nas instituições e nas exigências intelectuais da produção e não apenas os vínculos com as agências sociais ditas educativas, as escolas.⁷⁶

Além do Cedi, que desde cedo se preocupou com a educação popular, outras organizações ecumênicas foram criadas nos anos 1980 com o objetivo de promover a educação popular, e entre elas se destaca o Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (Cesep), fundado em 1982, com o objetivo de capacitar agentes de pastoral dos meios populares e também fomentar o diálogo entre as culturas populares na América Latina.

A cultura popular acabou assumindo um papel importante nesse projeto educacional. Em 1983, em um número dedicado ao resgate da produção cultural do povo, o editorial da revista *Tempo e Presença* definiu como sentido da tarefa ecumênica a “ampliação do espectro da luta que é não deixar de lado nenhum aspecto essencial à plena realização do homem”,⁷⁷ e nesse caso se incluía a cultura popular. Talvez uma das características mais significativas desse período tenha sido uma tentativa de renovação litúrgica utilizando os ritmos brasileiros e apresentando grande teor político. Foram compostas diversas músicas para serem cantadas nas

⁷⁶ ARROYO, Miguel G. Um Balanço positivo para os setores populares. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n° 238, jan.-fev. 89, p. 6.

⁷⁷ EDITORIAL. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 184, jul. 1983, p. 3.

reuniões do movimento ecumênico, nas igrejas envolvidas e nos movimentos sociais:⁷⁸

Deus chama a gente prum momento novo
de caminhar junto com seu povo
é hora de transformar o que não dá mais
sozinho, isolado, ninguém é capaz
Por isso vem, entra na roda com a gente também
Você é muito importante, vem.⁷⁹

A eleição do movimento popular como espaço preferencial da ação ecumênica levou essas instituições a irem além do diálogo entre as igrejas para um compromisso crescente “*com a luta pela terra, pelo trabalho, pela justiça, pela paz*”.⁸⁰ Entre outras lutas, a reforma agrária foi a mais importante.

Isso em consonância com o movimento ecumênico internacional, que, atento aos problemas do mundo moderno, voltou a tratar do tema da fome no mundo na VI Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas (1983), em Vancouver. O CMI produziu uma declaração contra a fome convocando as igrejas-membro para tomarem medidas contra esse grave problema mundial:

⁷⁸ Ainda em 2003 a Revista Tempo e Presença, refletiu sobre o Sagrado na MPB: *Cientes de tão profunda correlação os articulistas desta TEMPO E PRESENÇA procuram refletir, comentar e analisar as muitas maneiras pelas quais a encantada dimensão do Sagrado, profundo e misterioso, se faz presente na poética musical da multiforme Música Popular Brasileira. São leituras teológicas e socioantropológicas que procuram resgatar a importância da simbólica religiosa no coração da riquíssima arte musical de nosso povo, ao mesmo tempo em que revelam o descompasso de grande parte de nossas instituições sociais e igrejas com o sentido profundamente humano da vitalidade musical, ritmicamente forte de milhões de pobres de nosso país que com o canto não apenas expressam seu sofrimento e dor mas revelam, também, sua profunda alegria e reverência pela vida.* Editorial. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 328, mar-abril 2003, p. 4.

⁷⁹ Momento Novo. Música cantada em encontros do movimento ecumênico e do movimento social. Não identificamos o autor da música. Ela é cantada em ritmo de marchinha de carnaval.

⁸⁰ RAMALHO, Jether Pereira. Movimento popular como espaço ecumênico. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 235, out. 1988, p. 12.

Exortamos as igrejas-membro, com o objetivo de reparar os danos da desordem alimentar internacional, a tomarem as seguintes medidas:

[...] supervisionar as políticas dos governos, dos órgãos internacionais no que diz respeito à produção e distribuição de alimentos, e à *reforma agrária*;

[...] *defender as comunidades e os movimentos de agricultores e de trabalhadores rurais que não possuem terra.*⁸¹

A Comissão Pastoral da Terra, que foi uma das primeiras pastorais com característica ecumênica, reunindo principalmente a Igreja Católica Apostólica Romana e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), promoveu em 1984, na cidade de Cascavel, Paraná, a formação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Em pouco tempo o MST se tornou o principal articulador da luta pela terra no Brasil. Em 1985, ele já participava como um dos atores nas negociações para a elaboração do Plano Nacional da Reforma Agrária com Nelson Ribeiro, ministro da Reforma Agrária (Mirad) do governo José Sarney, e José Gomes da Silva, presidente do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). João Pedro Stédile relatou esse encontro:

No dia 7 de maio passado, cerca de 40 lavradores de 10 estados do país, dirigentes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, estiveram todo o dia em audiência *muito amistosa e informal* com o ministro da Reforma Agrária [...] Nelson Ribeiro e com o presidente do Incra, José Gomes da Silva. Entregaram uma série de documentos a nível nacional e dos estados. Levaram uma pauta de exigências concretas do movimento. As autoridades apoiaram e prometeram incluir essas reivindicações no Plano Nacional da Reforma Agrária que será o programa de governo para o campo. Há poucos meses, uma cena dessas seria inimaginável.⁸²

Com a aprovação do Plano Nacional da Reforma Agrária, houve uma reação contrária por parte dos produtores rurais com a formação da União Democrática Ruralista (UDR), que se propôs a combater a reforma agrária no congresso constituinte, convocado para elaborar a nova Constituição Brasileira. O surgimento

⁸¹ CMI. Declaração do CMI sobre a fome no mundo. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 189, jan.-fev. 1984, p. 25 .Grifos nossos.

⁸² STÉDILE, João Pedro. A questão da terra e a “Nova República”. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 199, jul. 1985, p.7. Grifo do autor.

do movimento dos ruralistas estabeleceu uma nova discussão a respeito do campo, pois esses novos atores não representavam apenas os tradicionais latifundiários, arcaicos no trato da terra, mas também os modernos empresários rurais, ligado à exportação:

Nesse momento, o ataque ao projeto camponês dirige-se às novas formas de resistência e de luta dos trabalhadores rurais. A UDR condena como tradicionais e arcaicas todas as formas coletivas de trabalho, de produção e de propriedade: a ajuda mútua, a roça coletiva, o dia trocado etc. Ela percebe que, hoje, essas práticas têm novo significado. Elas transformaram-se no instrumento de organização dos trabalhadores rurais na busca de formas alternativas de trabalho e de ocupação das terras. Enquanto arautos da modernidade a UDR ataca o tradicionalismo e a manutenção de práticas arcaicas porque percebe que isso representa a possibilidade do surgimento de novas formas de organização social e política na construção de uma nova dimensão de sujeito histórico.⁸³

Como bem observou Regina Bruno, a UDR colocou o problema da reforma agrária nos tempos modernos como uma questão da estratégia de desenvolvimento do Brasil. O latifundiário ligado a UDR era o empresário rural que cada vez mais aumentava a sua produção utilizando tecnologia e organização. Não se lidava apenas com uma visão patrimonialista, mas com a modernização do campo engendrada pela própria dinâmica capitalista. Os avanços alcançados pelos movimentos sociais no campo, com a transformação da reforma agrária em política pública, enfrentaram um novo problema, que era o de definir se há lugar para uma agricultura camponesa nos tempos modernos.

Mas o problema da terra não era somente uma questão dos trabalhadores rurais sem terra: havia também o problema das terras dos índios. O movimento ecumênico também voltou a sua preocupação para o problema dos povos indígenas. Em 1972, a CNBB criou o Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Em 1979, o Cedi ajudou na criação do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME), que articula as ações missionárias junto aos indígenas pelas igrejas evangélicas. Na

⁸³ BRUNO, Regina. UDR para além da violência. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 221, jul. 1987, p. 16. Grifo do autor.

edição comemorativa dos dez anos do Cedi, o programa Povos Indígenas no Brasil foi assim apresentado:

O projeto foi formulado em 1978, no bojo da campanha nacional contra a “falsa emancipação”. Naquela ocasião, o ardil oficial foi desmontado por uma forte mobilização da opinião pública. [...] Nesse contexto, algumas pessoas do Cedi que participavam como assessores (especialmente da trajetória do Cimi, nos anos 1970) e militantes do movimento pró-índio fizeram um diagnóstico da situação e formularam a proposta de um *levantamento* a nível nacional que buscasse sistematizar informações fidedignas que servissem como subsídios aos movimentos de apoio ao movimento indígena. Reconhecíamos vários níveis na chamada *luta pelos direitos permanentes dos índios*.⁸⁴

Na Assembléia Nacional Constituinte, o movimento ecumênico concentrou esforços para aprovar o direito à pluralidade cultural e o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas. Nesse caso, a luta era contra as empresas de mineração, garimpeiros e agricultores interessados nas terras indígenas. Em 1986, o Cedi produziu, juntamente com a Coordenação Nacional dos Geólogos (Conage), um dossiê denunciando que 77 das 302 áreas indígenas da Amazônia (Acre, Amapá, Amazonas, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia e Roraima) estavam afetadas, em 34% de sua extensão total, por alvarás de pesquisa já concedidos, em número de 537.

Mas a questão da terra não ficou somente no problema dos sem-terra e dos índios, pois nesse período um novo tema se desenvolveu, relacionado aos problemas do meio ambiente. No CMI, foi formulado o conceito de *integridade da criação* e as questões ligadas ao desenvolvimento sustentável começaram a entrar na pauta do movimento ecumênico no Brasil. Ainda aparecem ressalvas, pois a superação da pobreza era a grande questão a ser resolvida:

Observa-se hoje uma tomada de consciência cada vez maior a respeito dessa situação. O surgimento de movimentos sociais, partidos políticos, preocupados com esta questão, é algo bastante positivo. Contudo, é preciso

⁸⁴ Povos Indígenas no Brasil. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul. 1984, p. 15.

reconhecer limitações existentes nestes movimentos porque o tema ainda não conseguiu sensibilizar as classes populares.⁸⁵

O movimento ecumênico não ficou indiferente aos principais movimentos sociais: crianças,⁸⁶ jovens,⁸⁷ negros,⁸⁸ mulheres⁸⁹ saúde⁹⁰. Todos esses foram considerados pelo movimento. Ficaram fora da análise, nesse período, os movimentos gay e pentecostal.

Todavia, a presença das ONGs ecumênicas junto ao movimento social trouxe várias repercussões políticas para o desenvolvimento do seu discurso.

4.3. DISCURSO POLÍTICO: A POLÍTICA FICOU TEOLÓGICA

Após o golpe militar de 1964, as organizações ecumênicas se tornaram o refúgio para aqueles que professavam um pensamento de esquerda. Muitos dos militantes do movimento haviam sido perseguidos por causa das suas posições políticas e teológicas. Alves descreveu esse momento:

Que ocorreu com a geração que convulsionou as igrejas nos anos 1950? Esta é uma pesquisa que está por ser feita. Um grande número, simplesmente, abandonou as igrejas. Outros se ligaram a congregações mais liberais, desenvolvendo aí as atividades dos crentes comuns, sem vôos mais ousados. Alguns se ajustaram, sob as pressões institucionais a

⁸⁵ EDITORIAL. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 218, abril 1987, p. 3.

⁸⁶ A Revista *Tempo e Presença* dedicou dois números ao tema das crianças: A questão do menor. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 208, maio 1986. Criança: um tema permanente. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 217, mar. 1987. Os artigos abordavam principalmente as questões levantadas pela Frente Nacional de Defesa dos Direitos da Criança.

⁸⁷ Juventude foi o tema de capa de: *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 197, Mar.-Abril 1985 e do n. 240, abril 1989.

⁸⁸ No n. 201 de setembro de 1985, *Tempo e Presença*, trouxe como tema de capa: Racismo e opressão, e no n. 227, jan-fev. 1988, o tema: Luta dos negros: compromisso de todos

⁸⁹ O tema mulheres foi tratado na: *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 214 de nov. 1986, com o título: Mulheres: na construção de uma nova sociedade, e no n. 256 de mar.-abril 1991, com o título: Mulheres: direitos reprodutivos e desejo.

⁹⁰ Doenças da nossa saúde. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 213, out. 1986.

que já nos referimos. Outro grupo, por fim, tratou de criar espaços alternativos, ecumênicos e de certa forma paraeclesiais, como instrumentos de seus ideais.⁹¹

A ligação com a esquerda, iniciada na década de 1950, consolidou-se na década de 1980. Analisaremos o discurso do movimento levando em consideração a opção ideológica pela esquerda, seu posicionamento em relação à democratização brasileira e a Assembléia Nacional Constituinte, bem como a sua visão de política internacional, principalmente na América Latina.

A *revolução* como um elemento posto historicamente admite dois posicionamentos: os que são favoráveis ao processo revolucionário e os que reagem a ele. As posições reformistas, como a proposta pela DSI, foram consideradas reacionárias. Assim, a opção política colocava-se como um dilema que deveria ser enfrentado pelos cristãos:

Com efeito, mudar o mundo supõe ter a certeza de que a nova imagem que dele fazemos como projeto é melhor do que aquela que hoje funciona e, além disso, que ela é possível. Em segundo lugar, descobrir quais são os mecanismos que ocultam e dão valor à realidade presente supõem realizar uma análise ideológica séria e, portanto, verificar nossas hipóteses de maneira científica.⁹²

A opção política de mudar o mundo deve ser pensada a partir de um compromisso histórico com o oprimido como sendo a característica evangélica revelada na Bíblia. Outra questão que se coloca para a opção política é qual a estratégia a ser utilizada para a mudança. Diversas estratégias foram propostas desde a Revolução Russa.

Para os cristãos, a opção por uma revolução violenta era rejeitada por muitos como antievangélica, contrária à pregação do amor por Jesus Cristo. Shaull pensava que a estratégia a ser utilizada pelos cristãos seria um *testemunho do futuro*. O cristão poderia cooperar com a futura revolução desmascarando as

⁹¹ ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 169. Grifo nosso.

⁹² SEGUNDO, Juan L. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978, p. 77.

injustiças específicas da velha ordem, no despertar das pessoas para a ação responsável e no início de pequenas mudanças que sinalizariam a grande mudança que viria:

Se a ação do revolucionário está de acordo com a realidade, então ele tem as vantagens de iniciativa, de ataques de surpresa e a escolha de lugares e momentos estratégicos para cada batalha. Uma pequena vitória prepara o caminho para uma luta mais avançada, e a derrota em um esforço específico é a ocasião para um reagrupamento de forças, em duas ou três novas frentes. [...] Ao longo deste caminho, existe a probabilidade de combinar realismo a respeito da sociedade e a respeito do poder das forças que bloqueiam a mudança, com otimismo a respeito das perspectivas para revolução, confirmados cada vez mais por pequenas vitórias e a aceleração do processo de mudança. Estamos munidos de uma estratégia baseada na reação espontânea de pequenos grupos em várias fronteiras diferentes, que podem ser coordenadas numa estratégia geral sem destruir a iniciativa local.⁹³

A estratégia delineada por Shaull foi adotada pelo movimento ecumênico. Mantinha-se o compromisso com a causa da revolução sem contudo optar pela violência. Shaull era tão otimista em relação a sua estratégia que acreditava ser possível, o que em certo sentido era uma contradição, tornar a revolução desnecessária:

Se esta estratégia tem êxito, o resultado básico não será necessariamente o controle de certas esferas da sociedade por movimentos revolucionários, mas a marca de mudança em instituições sociais – para a receptividade, flexibilidade e resposta às necessidades dos homens – que podem eventualmente tornar a revolução desnecessária.⁹⁴

A opção por atuar junto aos movimentos sociais estava de acordo com esse projeto estratégico de “um equipamento político de guerra de guerrilhas”.⁹⁵ Mas se havia uma opção de se estar ao lado das mudanças, e por isso uma crítica ao

⁹³ SHAUL, Richard; OGLESBY, Carl. *Reação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 284-285.

⁹⁴ SHAULL, Richard; OGLESBY, Carl. *Reação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 285.

⁹⁵ *Idem, ibidem*, p. 284.

capitalismo excludente e opressor, havia também o problema do socialismo real. Quando dos 70 anos da Revolução Russa, o Cedi dedicou uma edição da revista *Tempo e Presença* a uma análise do socialismo. No editorial, manifestou-se a opinião de que

Neste ano comemoram-se 70 anos da primeira experiência socialista. É certo que a proposta é ainda muito jovem para avaliação mais profunda. Os grandes acontecimentos históricos não se consolidam totalmente num período tão curto. O sistema capitalista já está fazendo quatro séculos. Pode-se entretanto verificar que a proposta socialista já é realidade inegável. Muitos dos preconceitos criados, de tão falsos e artificiais que eram, foram ultrapassados. As próprias igrejas reavaliaram também suas atitudes. Começaram a perceber os muitos aspectos positivos do novo sistema.⁹⁶

Em 1987, a visita feita por teólogos e cientistas sociais a convite da Igreja Católica Ortodoxa Russa produziu textos relativamente entusiasmados com o socialismo real. Apesar de algumas críticas ao excesso de centralismo, à burocracia e a falta de liberdade, reconhecia-se que o socialismo havia resolvido o problema da miséria e que havia conquistas no campo da justiça social.⁹⁷ Mas a questão da democracia e o dogmatismo marxista ainda incomodavam alguns dos agentes envolvidos no movimento ecumênico:

Há uma questão de fundo que deve ser abordada porque ela constitui um núcleo fundamental na teologia da libertação: a questão da democracia. Ela constitui o mais alto ideal político da humanidade, já entrevisto pelos clássicos antigos. Trata-se de criar uma sociedade montada sobre a *participação* de todos, sobre a *igualdade* que resulta da participação, sobre o respeito e cultivo da *diversidade* e sobre a abertura à *comunhão* com

⁹⁶ EDITORIAL. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 224, out. 1987, p. 3.

⁹⁷ RAMALHO, J. P. Diálogo com a Igreja na União Soviética. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 224, out. 1987, p. 17. BOFF, Leonardo. Socialismo real e Teologia da Libertação. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 224, out. de 1987, p. 23. ANDRADE, Paulo Fernando Caldeira de. Capitalismo e coletivismo marxista: convergências e divergências entre a Teologia da Libertação e a Doutrina Social da Igreja, in, IVERN, Francisco & BINGEMER, Maria Clara L. *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 192.

todos os outros e o grande Outro. [...] Percebemos que no socialismo real falta democracia de cunho popular.⁹⁸

A democracia se colocou como um compromisso essencial, mas rejeitou-se a democracia liberal desenvolvida nos Estados Unidos: almejava-se uma democracia que incorporasse a liberdade e a justiça social. Para Francisco Weffort, a luta pela democracia não era apenas uma questão de tomada do poder, mas uma construção que se experimentava na luta do dia-a-dia. E foi nessa ação de transformação do cotidiano que se criaram as alternativas próprias de poder. Na efetivação dessas transformações, devia-se compreender que a luta pela democracia era também a luta pelo socialismo.⁹⁹

No Brasil, o problema da democracia tornou-se uma das questões mais importantes na década de 1980 por causa do fim do regime autoritário e o processo de transição que se concluiu com a realização da primeira eleição direta para presidente desde a década de 1960. Nesse período, houve a transição do regime militar para o governo civil, a escolha do presidente Tancredo Neves pelo colégio eleitoral. Tancredo Neves faleceu antes de assumir a presidência da República, sendo empossado José Sarney, que seria o vice-presidente. Sarney convocou a Assembléia Nacional Constituinte, que se tornou palco das lutas dos diversos setores da população brasileira. O movimento ecumênico participou ativamente nesse período, com a articulação dos movimentos sociais, levando propostas para a Constituinte e fazendo *lobbies* setoriais.

A luta pela democracia aconteceu como resistência ao regime autoritário, mas trabalhou com a estratégia de se aproveitar as brechas do regime. Se não havia eleições diretas para presidente da República, havia eleições diretas para o Congresso Nacional, as Assembléias Legislativas e os governadores dos estados. A

⁹⁸ BOFF, Leonardo. Socialismo real e Teologia da Libertação. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 224, out. de 1987, p. 24.

⁹⁹ WEFFORT, Francisco. Democracia e socialismo o caminho possível. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 234, set. 1988, p. 4-6.

participação da Igreja e dos movimentos sociais fez um trabalho de conscientização por meio de cartilhas e pastorais com relação às eleições:

Dispomos hoje de 63 cartilhas políticas no acervo do Cedi. Muitas delas foram feitas para o período eleitoral de 1978. Embora se tenha notícia de iniciativas anteriores, foi naquele momento que esse tipo de publicação surgiu no cenário das eleições, provocando notas na imprensa.¹⁰⁰

Essa preocupação com a educação política do povo mobilizou as cúpulas eclesiais, principalmente aquelas mais comprometidas com o movimento ecumênico, como os dirigentes da CNBB, da IECLB e os bispos da Igreja Metodista:

A CNBB produziu os documentos *Subsídios para uma política social*, 1979; *Reflexão cristã sobre a conjuntura política*, 1981; houve Puebla, 1979 e a visita do papa ao Brasil, 1980. As igrejas evangélicas começaram a tomar posição, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) fez sua cartilha, 1982; os metodistas produziram *Palavra dos bispos metodistas sobre as eleições*, 1982.¹⁰¹

As cartilhas e os documentos produzidos pelas igrejas denunciavam a situação vivida na época como sendo de opressão e autoritarismo e pregavam o uso do voto como arma contra a situação. Apesar de não se indicar em quem se deveria votar, o tom das cartilhas e dos documentos anunciava uma clara oposição ao regime militar. O advento da Nova República foi saudado com expectativa, mas logo a palavra de ordem era resistir à cooptação:

Aproxima-se o final de 1985 e se acumulam, no panorama nacional, várias e profundas frustrações, na perspectiva da maioria da população brasileira, sobretudo com referência à Assembléia Nacional Constituinte e à reforma agrária. Depois de toda a busca, em grande parte artificial e induzida, de um consenso nacional de expectativas de mudanças, sob o nome de Nova República, as elites que fizeram um pacto substancialmente conservador revelam-se em suas contradições.¹⁰²

¹⁰⁰ Setor de documentação do CEDI. Cartilhas & cartilhas. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 176, jul.-ago. 1982, p. 19.

¹⁰¹ *Idem, Ibidem*, p.20.

¹⁰² Resistir é preciso. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 203, nov. 1985, p. 3.

No dia 10 de outubro de 1985, o Cedi promoveu um seminário no colégio Assunção, no Rio de Janeiro, com a presença de D. Mauro Morelli, bispo de Duque de Caxias; do bispo Paulo Ayres Mattos, da Igreja Metodista do Brasil; do pastor Albérico Baeske da IECLB. Como resultado desse seminário, delineou-se a estratégia para atuação junto à Assembléia Nacional Constituinte:

No plano político, reforçar a criticidade das igrejas com relação ao governo da Nova República e apoiar, militantemente, todas as iniciativas de união e organização do povo, particularmente em torno da reforma agrária e de espaços possíveis na Constituinte.¹⁰³

Antes da posse de José Sarney, a revista *Tempo e Presença* declarou que manteria uma seção permanente sobre os interesses populares e a Constituinte.¹⁰⁴ O movimento ecumênico defendeu a convocação de uma Assembléia Nacional Constituinte que fosse “democrática e soberana, de caráter exclusivo e específico, de modo a garantir um mínimo de distanciamento crítico dos constituintes com relação ao poder”.¹⁰⁵ Contudo, o Congresso Nacional aprovou a convocação de um congresso constituinte, considerado uma derrota dos interesses da sociedade civil. Diante do fato da convocação de uma eleição para o Congresso Nacional, que também funcionaria como Assembléia Nacional Constituinte, o movimento se articulou para eleger candidatos populares:

Juntar forças nos movimentos populares para ocupar espaço possível no Congresso Constituinte é um desafio que se coloca a partir de agora. [...] mesmo que o panorama geral se apresente tão contrário aos interesses populares, o fundamental é seguir resistindo, na crescente união, organização e articulação de todos os que militam a partir do lugar dos empobrecidos.¹⁰⁶

¹⁰³ Igrejas e “Nova República” um balanço. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 203, nov. 1985, p. 22.

¹⁰⁴ Nós e a constituinte. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 196, jan.fev. 1985.

¹⁰⁵ Resistir é preciso. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 203, nov. 1985, p. 3.

¹⁰⁶ *Idem, Ibidem*, p. 3.

A primeira edição de *Tempo e Presença*¹⁰⁷ de 1986 trouxe na capa a pergunta “1986, o que será amanhã?” O Cedi esperava um ano cheio de conflitos. Analisava a situação como um clima geral de incertezas no plano socioeconômico, por causa do aumento da inflação, das eleições de novembro para o congresso constituinte e também a mobilização pela reforma agrária. Contudo, o governo decretou o Plano Cruzado, congelando os preços e causando uma grande euforia por causa do aparente fim da inflação. Chamado de *ousadia conservadora*¹⁰⁸ por Aloizio Mercadante, esse plano praticamente sepultou os sonhos de eleições diretas em 1986 e de uma expressiva eleição de candidatos ligados aos movimentos populares para a Assembléia Nacional Constituinte. Entre os grandes nomes da política nacional, apenas Leonel Brizola se atreveu a criticar o Plano Cruzado.

Por seu turno, durante o ano de 1986 o movimento ecumênico participou da articulação de propostas que seriam defendidas na Constituinte. Foi criado o Plenário Nacional Pró-participação Popular na Constituinte, organizado com representantes de 11 estados e 49 entidades.¹⁰⁹ Porém, o impacto do Plano Cruzado deu fôlego para uma aliança entre o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) e o Partido da Frente Liberal (PFL), a qual elegeu a maioria do Congresso Constituinte. Para a Assembléia Nacional Constituinte, foram eleitos pelo menos dois representantes com engajamento no movimento ecumênico: Celso Dourado e Lysâneas Maciel:

Celso e Lysâneas representam politicamente a ala ecumênica do protestantismo, mais erudita, de origem social mais elevada. A formação teológica de Celso “foi alimentada pelo Conselho Mundial de Igrejas”, e os projetos sociais da Coordenadoria Ecumênica de Serviços parecem ter contribuído para suas bases eleitorais. Tanto ele como Lysâneas dão continuidade a certas tradições políticas do protestantismo histórico. Ambos têm ênfase pacifista, antimilitarista, e ambos usaram seus conhecimentos

¹⁰⁷ *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 205, jan.-fev. 1986.

¹⁰⁸ MERCADANTE, Aloizio. Plano Cruzado: a ousadia conservadora. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 207, abril 1986, p. 16.

¹⁰⁹ AZEVEDO, Dermi. Os planos da sociedade civil para ter espaço na Constituinte. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 205, jan.-fev. 1986, p. 31.

históricos para liderar a oposição interna às posturas da bancada evangélica na Constituinte. Em 1990, tendo ido para o PSDB, Celso não se reelegeu.¹¹⁰

O Cedi acompanhou a Assembléia Nacional Constituinte e produziu um dossiê.¹¹¹ E também colaborou na coleta de assinaturas para as propostas populares. Em setembro de 1988, a revista *Tempo e Presença* trouxe uma avaliação do processo da elaboração da nova Constituição.¹¹²

Os programas do Cedi acompanharam de perto o desenvolvimento dos trabalhos constituintes e fazem uma avaliação de seus resultados. De um modo geral, existem avanços, mas as lacunas são significativas e a pressão da sociedade é o único meio de incidir favoravelmente no processo de ordenamento jurídico. Numa área específica, o campo, houve um retrocesso com a derrota da reforma agrária reivindicada pelos trabalhadores rurais que devem partir, agora, em novas perspectivas para suas lutas.

Mas a parcial frustração na Constituinte não foi a única derrota política do movimento ecumênico na década de 1980. A redemocratização da América Latina, apoiada pelas organizações ecumênicas, não trouxe tantas expectativas como a Revolução Sandinista da Nicarágua, em 1979.

As articulações internacionais do movimento ecumênico compartilhavam da mesma teologia. A opção preferencial pelos pobres colocou os povos latino-americanos em categorias semelhantes. A Filosofia da Libertação de Enrique Dussel,¹¹³ utilizando os conceitos de centro e periferia e classificando a América Latina como periferia em luta para libertar-se do centro – identificado principalmente com os Estados Unidos da América –, tornou-se instrumento de análise freqüente,

¹¹⁰ FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1993, p. 205.

¹¹¹ DOSSIÊ CONSTITUINTE. Rio de Janeiro: CEDI, 1986. DOSSIÊ CONSTITUINTE II: As grandes questões nacionais e as propostas populares. São Paulo: Cedi, 1987.

¹¹² Constituinte um balanço cauteloso. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 234, set. 1988, p.16.

¹¹³ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1977.

em muitos casos substituindo a análise marxista tradicional. Construiu-se um discurso comum que foi o da libertação dos povos latino-americanos.

A análise da América Latina como uma entidade ontológica¹¹⁴ retornou depois da Revolução Sandinista. A Frente Sandinista de Libertação foi considerada o modelo para os setores de esquerda na América Latina, pois conseguiu reunir, em um mesmo agrupamento, marxistas e cristãos com o propósito de derrubar a ditadura de Anastasio Somoza. O apoio popular à Revolução Sandinista foi reiterado várias vezes pelos organismos ecumênicos com a divulgação de manifestos.¹¹⁵ E a Revolução Sandinista serviu como um alerta para a política americana na América Central, onde outros movimentos de esquerda se espelhavam no sucesso da Frente Sandinista. O presidente americano Ronald Reagan estabeleceu uma política de contra-revolução e reforçou o apoio aos governos aliados na região.

Em 1981, a Conferência Episcopal da Nicarágua lançou um comunicado pastoral manifestando a necessidade de os padres envolvidos na administração sandinista deixarem seus postos no governo.¹¹⁶ O movimento ecumênico manifestou solidariedade aos padres. Em 1983, João Paulo II visitou a Nicarágua, manifestou apoio ao episcopado e condenou a participação dos padres no governo sandinista. Em 1995, fez nova visita, saudou o novo momento que vivia a Nicarágua depois da eleição de Violeta Chamorro e reiterou o apoio a D. Miguel Obando y Bravo, arcebispo de Manágua, elevando-o a cardeal:

Una prueba de la unidad de la Iglesia en un determinado lugar es *el respeto a las orientaciones pastorales dadas por los obispos a su clero y fieles*. Esa acción pastoral orgánica es una poderosa garantía de la unidad eclesial. Un deber que grava especialmente sobre los sacerdotes, religiosos y demás

¹¹⁴ Cf, ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis: Vozes, 1987.

¹¹⁵ Evangélicos da Nicarágua reafirmam seu apoio à Revolução por ocasião do seu primeiro aniversário. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 161, jul.-ago. 1980.

¹¹⁶ Participavam do Governo sandinista os padres Miguel D'Escoto, Ministro do Exterior, Fernando Cardenal, coordenador da Juventude Sandinista, Ernesto Cardenal, ministro da Cultura e Edgar Parrales ministro do Bem-estar Social.

agentes de la pastoral. [...] Queridos hermanos: tened bien presente que hay casos en los cuales la unidad sólo se salva cuando cada uno es capaz de renunciar a ideas, planes y compromisos propios, incluso buenos — ¡cuánto más cuando carecen de la necesaria referencia eclesial! — por el bien superior de la comunión con el obispo, con el papa, con toda la Iglesia.¹¹⁷

A igreja progressista e em especial o movimento ecumênico não tinham no papa um aliado. João Paulo II vinha de uma experiência de luta contra os regimes socialistas, orgulhava-se de ter ajudado a derrotar o regime comunista na Polônia e era um inimigo de todos os movimentos marxistas, como podemos observar na sua encíclica *Centesimus annus*:

Isto foi confirmado de modo particular pelos acontecimentos dos últimos meses do ano de 1989 e dos primeiros de 1990. Estes e as conseqüentes transformações radicais só se explicam com base nas situações anteriores, que em certa medida tinham materializado e institucionalizado as previsões de Leão XIII e os sinais, cada vez mais inquietantes, observados pelos seus sucessores. Aquele pontífice, com efeito, previa as conseqüências negativas, sobre todos os aspectos — político, social e econômico — de uma organização da sociedade, tal como a propunha o “socialismo”, que então estava ainda no estado de filosofia social e de movimento mais ou menos estruturado. Alguém poderia admirar-se do fato de que o papa começasse pelo “socialismo”, a crítica das soluções que se davam à «questão operária», quando ele ainda não se apresentava — como depois aconteceu — sob a forma de um Estado forte e poderoso, com todos os recursos à disposição.¹¹⁸

Na América Latina, o movimento ecumênico buscou o apoio de outras organizações eclesiais. O Comité Evangélico para Asistencia al Desarrollo (Cepad), organização ecumênica da Nicarágua, convidou a Igreja da Suécia e o Conselho das Igrejas Livres da Suécia para uma visita à região. Essas igrejas aprovaram um relatório em que pediam maior apoio ao trabalho realizado pelos organismos ecumênicos em El Salvador e na Nicarágua e condenavam a política do governo Reagan para a região.¹¹⁹ As igrejas evangélicas da Alemanha também

¹¹⁷ JOÃO PAULO II. *Homilia da Missa do dia 4 de março de 1983 na Catedral de Manágua*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1983/documents/hf_jp-ii_hom_19830304_managua_sp.html>. Acesso em 05 jan. 2007. Grifo do autor.

¹¹⁸ JOÃO PAULO II. *Centesimus annus*. Disponível em: <http://www.vatican.va/edocs/POR0067/___P4.HTM>. Acesso em: 05 jan. 2007.

¹¹⁹ Nicarágua, El Salvador: um relatório das Igrejas Suecas. *Encarte de Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 186, set. 1983.

apoiaram o governo sandinista por meio da Associação de Serviços da Igreja para o Desenvolvimento (AGKED) e posteriormente manifestaram o seu desacordo com o boicote decretado pelos Estados Unidos contra a Nicarágua:

As agências membros da AGKED (Associação de Serviços da Igreja para o Desenvolvimento) vêem, com grande preocupação, o rápido agravamento da situação militar econômico contra a Nicarágua. Quase diariamente, recebemos relatórios de nossas igrejas co-irmãs na Nicarágua e toda a comunidade ecumênica descreve a extensão dos sofrimentos impostos à população nicaragüense, como resultado do conflito militar. [...] As obras de ajuda das Igrejas Evangélicas na República Federal da Alemanha reafirmam sua decisão de continuar ajudando a Nicarágua.¹²⁰

A Nicarágua ficou em evidência por muitos anos, até 1990, com a eleição de Violeta Chamorro, que derrotou Daniel Ortega, candidato da Frente Sandinista de Libertação Nacional.¹²¹

Mas o caso da Nicarágua não foi a única manifestação do movimento ecumênico com relação à política na América Latina. Várias foram as manifestações oficiais dos organismos ecumênicos, além da divulgação de análises que manifestavam uma opinião favorável do movimento. O analista mais requisitado pela revista *Tempo e Presença* foi o jornalista Newton Carlos, especialista em América Latina:

Reagan normalizou as relações dos Estados Unidos com o Vaticano, interrompidas formalmente desde 1919. [...] A guerra centro-americana reacendeu a questão. “A política exterior dos Estados Unidos deve começar a enfrentar de fato a teologia da libertação”, diz o documento de Santa Sé redigido quando Reagan era candidato por ideólogos cuja influência pode ser avaliada pelo que recomendaram e o que faz Reagan.¹²²

¹²⁰ As igrejas Evangélicas da Alemanha e a Nicarágua. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 200, ago. 1985, p. 24.

¹²¹ A Frente Sandinista de Libertação Nacional voltou ao poder no final de 2006, com a vitória do seu candidato Daniel Ortega. Os EUA prometeram colaborar com o novo governo.

¹²² CARLOS, Newton. As ligações Roma-Washington. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 193, ago.-set. 1984, p. 17-18.

Apesar da sua pequena importância política, econômica e populacional, a América Central e o Caribe, adquiriram uma importância simbólica muito grande, pois lá se estabeleceu a luta das pobres e oprimidas nações latino-americanas contra os Estados Unidos da América, que desde o século XIX tratou a América Central como o seu “quintal”. A luta contra a ditadura de El Salvador produziu um dos primeiros mártires latino-americanos da Igreja progressista, D. Oscar Romero, assassinado a 24 de março de 1980:

Estava na lógica das forças repressivas que sua voz deveria ser calada. Mas, ao mesmo tempo, foi um ato suicida destas mesmas forças pois essa voz não se calou, ela está mais presente ainda no coração, nas vidas e na prática de luta do povo de El Salvador.¹²³

Com a morte de D. Romero, a situação de guerra civil em El Salvador foi crescendo, até se tornar um conflito maior e generalizado, com influência nos demais países da América Central. Apesar de não apoiar os movimentos revolucionários na América Central, a Igreja Católica Apostólica Romana entendeu a morte de D. Romero como um ataque contra ela mesma. Diferentemente do que aconteceu na Nicarágua, na sua visita a El Salvador o papa manifestou solidariedade à igreja local:

No atual estado das informações, são mais dignos de nota certos gestos simbólicos com a visita à catedral de El Salvador e a oração junto ao túmulo de D. Romero. É, até agora, o ato de solidariedade mais manifesto para com o bispo assassinado, que se pode detectar no comportamento do papa. Pode parecer pouco, mas deixa claro qual é, para ele, a opção prioritária, se tratar de decidir-se entre um governo e um bispo.¹²⁴

Ainda em julho de 1980, um golpe de Estado na Bolívia estabeleceu a ditadura militar do general Luiz Garcia Meza, que, como as demais ditaduras do

¹²³ Igreja e Estado em El Salvador: Repressão e morte. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 157, fev. 1980, p. 28.

¹²⁴ NETTO, Benjamim de Souza. A viagem do Papa pela América Central. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 180, fev.-mar., 1983, p. 6.

continente se caracterizou pela violação dos direitos humanos. O Comitê Central do Conselho Mundial de Igrejas condenou o golpe militar e solicitou às igrejas-membros que apoiassem o governo destituído:

Pedimos às igrejas-membro que solicitem a seus governos, organizações intergovernamentais e outros órgãos para exercerem influência em favor do apoio e reconhecimento do Governo de Unidade Nacional da Bolívia, eleito democraticamente, como medida concreta para defender as aspirações legítimas do povo boliviano e para facilitar, mediante a aplicação das correspondentes medidas diplomáticas, econômicas e outras, o restabelecimento das diversas instituições democráticas e políticas na Bolívia.¹²⁵

Os temas da democracia e dos direitos humanos estavam entre as principais preocupações do movimento ecumênico na América Latina. Contudo, outros temas – como a política externa americana, principalmente a do Governo Reagan, e a atuação das multinacionais – também foram alvo de pronunciamento e análise. Foi o caso da consulta latino-americana sobre corporações transnacionais patrocinada pela Comissão para a Participação das Igrejas no Desenvolvimento (CPID), organismo ligado ao CMI, e também pela Cese, que se reuniu em Itaici em outubro de 1980:

É também cada vez mais visível o conflito entre a transnacionalização, que propicia ou estimula regimes autoritários, e a emergência de uma luta também mundial pela democracia, que visa redefinir modelos alternativos de desenvolvimento e de organização social e política de nossas sociedades. Esta emergência democrática tem os valores da justiça social, da igualdade e da participação como base para a construção de uma nova sociedade, onde os trabalhadores sejam os beneficiários dos frutos do seu trabalho, onde, enfim, a democracia deixe de ser uma realidade vazia utilizada para manipular e enganar as esperanças dos nossos povos, para se transformar e se encarnar em sociedades que humanizam todas as dimensões da vida econômica, social, cultural e política dos nossos países.¹²⁶

¹²⁵ Conselho Mundial de Igrejas pronuncia-se contra o golpe militar da Bolívia, em carta às Igrejas. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 161, jul.-ago. 1980, p. 28.

¹²⁶ Consulta Latino-americana sobre Corporações Transnacionais. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 162, set. 1980, p. 24.

Na década de 1980, também foram feitas diversas declarações contra a corrida armamentista e contra as armas nucleares. Em 1981, o CMI convocou um Debate Público Internacional sobre Armas Nucleares e Desarmamento, conclamando as Igrejas para condenarem a produção, a posse e o uso de armas nucleares, considerando-as como crime contra a humanidade.¹²⁷

Houve também o conflito entre a Argentina e a Inglaterra, a Guerra das Malvinas. Nesse caso, houve condenação da guerra e o reconhecimento da legitimidade da reivindicação dos argentinos com relação à posse das Ilhas Malvinas.¹²⁸

Por meio do Cedi e do Clai, o movimento ecumênico participou de uma nova articulação nacional e internacional com o objetivo de reunir as organizações da sociedade civil para lutarem pela justiça e a paz no continente e defenderem a autodeterminação dos povos centro-americanos. Essa nova iniciativa se chamou Ação Latino-americana (ALA).¹²⁹

Em se tratando dos grupos revolucionários na América Latina, o movimento ecumênico manteve uma discreta distância das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (Farc). Houve análises descritivas da situação conflitiva, do sofrimento do povo colombiano, e apelos para a paz. Contudo, o fato de a Colômbia se manter como uma democracia apesar da guerra civil levou o movimento a se manter em uma espécie de neutralidade diante das forças em conflito.¹³⁰

Mas, apesar dos conflitos na América Central e dos conflitos internos na Colômbia e no Peru, a situação era de retorno à ordem democrática. O Chile

¹²⁷ Debate Público Internacional sobre armas nucleares e desarmamento. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 174, mar.-abril 1982.

¹²⁸ Conselho Consultivo de Igrejas Evangélicas Argentinas. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 174, mar.-abril 1982, p. 17.

¹²⁹ Ação Latino-americana, uma nova articulação. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 201, set. 1985, p. 17.

¹³⁰ MEJIA, Jorge Júlio. Colômbia incerta. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 208, maio 1986, p. 27ss.

também fez a transição para a democracia de uma forma pacífica, contudo dramática, por meio de um plebiscito em que a população deveria dizer sim ou não para a permanência do regime implantado pelo general Pinochet. O movimento ecumênico apoiou o “não” ao candidato oficial.¹³¹

A idéia de unidade na América Latina era entendida a partir da perspectiva de que se falava de uma mesma realidade ontológica: a América Latina era um continente que se contrapunha a outra realidade ontológica, os Estados Unidos da América, o império do norte. Ronald Reagan, presidente dos Estados Unidos entre 1981 e 1989, era visto como o maior inimigo do movimento ecumênico e da libertação dos povos latino-americanos. O antiamericanismo era um sentimento forte. Autores como o uruguaio Eduardo Galeano eram leitura obrigatória para os segmentos de esquerda:

Há mais de um século, um chanceler da Guatemala tinha sentenciado profeticamente: “Seria curioso que do seio dos Estados Unidos, de onde nos vem o mal, nascesse também o remédio.” Morta e enterrada a Aliança para o Progresso, o Império propõe agora, com mais pânico do que generosidade, resolver os problemas da América Latina, eliminando de antemão os latino-americanos. Em Washington, já há motivos para suspeitar que os povos pobres não *preferem* ser pobres. Mas não se pode querer o fim sem querer os meios: aqueles que negam também o nosso único renascimento possível, e de passagem absolvem as estruturas vigentes.¹³²

Um dos primeiros documentos produzidos pelo Clai condenou a política do governo Reagan conforme a perspectiva com que os movimentos de esquerda analisavam a conjuntura: a política externa americana era vista como intervencionista e militarista e por isso deveria ser condenada. Em março de 1984, a Junta Diretiva do CLAI produziu um documento intitulado *Carta do México*, destinada ao povo latino-americano:

¹³¹ CORREA, Enrique. Democracia: sim ou não. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 330, maio 1988, p. 30.

¹³² GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 16 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, p.18.

A política militarista e intervencionista que os Estados Unidos da América do Norte aplicaram ao continente, desde a inauguração da administração Reagan, evidencia o desrespeito em relação à vida e à liberdade humanas, desde as intervenções diretas em Granada e na América Central, até as mais sutis formas de dominação econômica e de penetração cultural pelos meios de comunicação de massa.¹³³

O movimento ecumênico apoiou alternativas diplomáticas locais para a solução dos conflitos na América Central, como as do Grupo de Contadora e o Grupo de Apoio Latino-americano.¹³⁴ A política externa americana era vista como um esforço de direitização e a política republicana do governo Reagan não media esforços para levar a termo os seus objetivos, utilizando desde a guerra, o enfrentamento direto e a imposição de ditaduras dóceis até a promoção de democracias de fachada civil.

O Grupo de Contadora e o Grupo de Apoio Latino-americano constituem uma corajosa tentativa para a construção de um espaço no qual seja possível o diálogo e uma solução política e concertada à crise centro-americana. Este esforço merece todo o nosso apoio e consideração com o objetivo de defender o espaço ganhado e não deixá-lo à mercê dos embates que a administração Reagan tem praticado contra estes organismos¹³⁵.

A política da Nova Direita de Reagan foi alvo de críticas por parte do Conselho Nacional de Igrejas dos Estados Unidos por causa de seus cortes aos programas de educação, de direitos civis, de saúde e de assistência aos mais

¹³³ Documento CLAI: Carta do México. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 191, abril-maio 1984, p. 17.

¹³⁴ O Grupo de Contadora foi uma iniciativa dos governos da Colômbia, México, Venezuela e Panamá, com o objetivo de promover a paz na América Central. O grupo foi constituído em 1983, em uma reunião na ilha de Contadora no Panamá. Em 1985, foi formado um grupo de apoio a Contadora com a adesão do Brasil, Uruguai, Peru e Argentina, chamado também de Grupo dos Oito, ou Grupo de Lima. Em 1990 o Grupo de Contadora mudou o seu nome para Grupo do Rio.

¹³⁵ Documento do 7º encontro Internacional de Solidariedade, promovido pelo Secretariado Internacional de solidariedade "D.Oscar A. Romero", *apud*, BRAGHETO, José Domingos. A solidariedade nas práticas de libertação da América Latina. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 221, ago. 1987, p. 33-34.

pobres. E diversas igrejas norte-americanas se manifestaram contra a política intervencionista do governo na América Central. Houve inclusive um movimento de desobediência civil, chamado *Santuário*, por parte de algumas dessas Igrejas:

Durante esses anos, um movimento que se desenvolveu dentro das igrejas foi o movimento do Santuário, que transforma as paróquias em “santuários” para dar proteção aos exilados da América Central, principalmente salvadorenhos e guatemaltecos que chegam aos Estados Unidos da América e o governo recusa asilo. Desse movimento, participam as igrejas Católica, Batista, Metodista, Presbiteriana, Luterana, Discípulos de Cristo e Episcopal. [...] uma outra forma de oposição tem sido o apoio que as igrejas têm dado a todo movimento pela paz, principalmente em relação à América Central. Por exemplo: todas as igrejas têm publicado várias declarações públicas opondo-se à política americana em relação à América Central e se opondo a qualquer possibilidade de invasão.¹³⁶

Dom Pedro Casaldáliga expressou esse sentimento de aversão à política externa americana em um poema intitulado “Hino a Reagan”:

Comigo te excomungam os poetas,
as crianças, os pobres da Terra:
ouve-nos!
É preciso pensar humanamente o mundo.
Não banques o Nero.
Não estás filmando, mico das telas:
és o mandatário de uma grande nação!
(eu direi ao teu povo que limpe para sempre
a merda que tua bota de cow-boy
grudou em sua bandeira.
E lhe direi que saiba, quando vota,
que pode estar vendendo
muito sangue e sua honra)

¹³⁶ Entrevista de James Lawson, pastor negro estadunidense que foi assessor direto de Martin Luther King. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 198, maio-jun. 1985, p. 18.

[...] A raça dos homens já não está para impérios.

Reagan, escuta:

o sol

nasce de novo para todos

e o mesmo Deus chove

sobre todas as vidas que chamou à festa.

Nenhum povo é maior.

Faz teu quintal em tua casa, respeita-nos!

Outro problema dos povos latino-americanos era o da dívida externa. Em vários momentos, os organismos ecumênicos trataram desse problema. O endividamento dos países latino-americanos aconteceu como decorrência de uma grande liquidez internacional por causa dos “petrodólares” dos países produtores de petróleo, que na década de 70 formaram um cartel, a Organização dos Países Exportadores de Petróleo (Opep). Como muitos países viviam sob ditaduras, houve muitas suspeitas sobre a forma de contratação da dívida e sobre a sua utilização.

Nos anos 1980, com a crise financeira por que passou os Estados Unidos da América com o segundo choque do petróleo realizado pela Opep, a inflação chegou a patamares muito elevados para os padrões americanos. Assim, o Banco Central Americano adotou uma política de juros elevados para baixar a inflação. Como os juros americanos serviam de base para o cálculo da dívida dos países, houve desequilíbrio de pagamento em todos esses países endividados. O Fundo Monetário Internacional (FMI) socorreu financeiramente esses países com a condição de que seguissem a sua política econômica, marcada por conservadorismo monetário e características recessivas. Alguns países decretaram a moratória da dívida externa, como o México, em 1982. O Brasil suspendeu o pagamento dos juros da dívida aos bancos particulares em 1987, após o fracasso do Plano Cruzado. O problema da dívida começou a ser tratado pelos Estados Unidos da América em 1986, com o

chamado Plano Baker, e encontrou uma solução gerencial em 1989, com o Plano Brady.

Em 1984, no documento do CMI sobre a situação da fome no mundo, já há uma menção ao problema da dívida externa como um dos fatores que devem ser denunciados como causadores dessa situação:

Exortamos as igrejas-membro, com o objetivo de reparar os danos da desordem alimentar internacional, a tomarem as seguintes medidas:

[...] *denunciar as atuais políticas impostas pelo Fundo Monetário Internacional às nações endividadadas*, cujo resultado é a redução dos alimentos ao alcance dos pobres com o conseqüente aumento da má nutrição, enfermidades relacionadas com a fome e mortalidade infantil.¹³⁷

Em 1985, Fidel Castro promoveu em Havana um encontro sobre a dívida externa da América Latina e do Caribe. Houve repercussão nos meios ecumênicos. Jether Ramalho escreveu um artigo relatando as conclusões do encontro, as quais se tornaram a opinião corrente na esquerda latino-americana e no movimento ecumênico brasileiro. A dívida externa foi entendida como um mecanismo de transferência de renda dos países pobres para os países ricos, o que seria injusto.

Essa dívida externa é absolutamente impossível de ser paga, tanto sob o ponto de vista econômico, financeiro, como do ponto de vista moral. Não se pode exigir mais sacrifícios e mortes dos nossos povos. Em nenhuma hipótese há reais possibilidades de ser liquidada. Nenhum plano para o pagamento tem exequibilidade. E afinal o principal compromisso dos nossos governantes é com o seu povo e não com os banqueiros internacionais.¹³⁸

O problema da dívida externa deixou de ser uma questão de balanço de pagamentos para se tornar um problema teológico. A teóloga Elza Tamez, mexicana radicada na Costa Rica, defendeu que era justo o não-pagamento da dívida externa, pois ela era resultado de uma ordem econômica injusta, e que era necessário o

¹³⁷ As Igrejas se preocupam com a situação de fome no mundo: declaração do CMI. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 189, jan.-fev. 1984, p. 25.

¹³⁸ RAMALHO, Jether Pereira. A dívida externa da América Latina e Caribe: desafio para todos nós. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 201, set. 1985, p.13.

estabelecimento de uma nova ordem econômica entre os povos: “A atual ordem econômica internacional desenvolve uma lógica injusta irreversível. Nós, os cristãos, podemos ver nela a dimensão profunda do pecado pelas mortes que produz.”¹³⁹

Em março de 1988, o Conic e a Cese se manifestaram com relação à dívida externa organizando em São Paulo o seminário Igrejas e Dívida Externa. No documento final desse encontro, a dívida externa é tratada como um *mito que só interessa aos credores*, pois já havia sido paga diversas vezes e era um dos mais poderosos instrumentos de opressão. Esse documento conclui que

Não cabe que peçamos perdão das dívidas já pagas; cabe-nos que os povos opressores e seus aliados reconheçam suas dívidas e ofensas, se arrependam e se humilhem perante Deus a fim de que possam ser perdoados e ainda possam viver. Do contrário serão destruídos por seus próprios pecados. A nós compete perdoar àqueles que nos devem e nos têm ofendido.¹⁴⁰

A negociação da dívida externa brasileira nos padrões estabelecidos pelo Plano Brady, a implantação de uma série de mecanismos liberalizantes da economia (o que se iniciou no governo Collor), o processo de formação de uma economia globalizada e o fim do socialismo real no Leste Europeu e na União Soviética (simbolizado pela queda do Muro de Berlim) colocaram em cheque o paradigma de pensamento do movimento ecumênico na década de 1980. Então, outro paradigma começou a surgir e ainda está em construção.

Como uma espécie de profeta do movimento, Rubem Alves já sinalizava nesse sentido ainda na década de 1980 – o movimento ecumênico precisava mudar de parceiros.

E é a partir de uma cena do cotidiano que Rubem Alves analisou a sua “proposta” de ação política. Na sua crônica “Fazer o povo parar” ele conta

¹³⁹ TAMEZ, Elza. Justiça e Justificação. A dívida externa na América Latina. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 236, nov. 1988, p. 50.

¹⁴⁰ Desafio às Igrejas: A questão da Dívida Externa. Seminário: Igrejas e Dívida Externa. CONIC e CESE, São Paulo 28 a 30 de março de 1988. *Encarte de Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 230, maio 1988.

que observava os militantes vendendo *A Hora do Povo*, jornal ligado ao MR-8, de oposição à ditadura militar, e ninguém dava importância. Os militantes anunciavam o periódico e as suas manchetes. “Ninguém ouvia os pregadores do jornaal (sic) *A Hora do Povo*... Bateu meio-dia no relógio da catedral, todo mundo fez o sinal-da-cruz, menos *A Hora do Povo*, de outra religião.” Ele relata que se lembrou de si mesmo como pregador protestante em praça pública e ninguém parando para ouvi-lo. Esta cena dos militantes pregando a sua ideologia fez com que pensasse qual seria a fala, o discurso que faria o povo parar: “E fiquei a pensar: qual seria a palavra que faria a mulher banguela parar e esquecer o seu traque? E o mendigo desanimado olhar para cima, com um sorriso? E os Continental e Galaxie se apagarem nos dedos esquecidos? E a menina deixar de olhar para a sandália de plástico, para olhar para quem está falando? E eu mesmo, preferir a conversa ao silêncio triste da catedral fúnebre em que entrei?”. Ele mesmo conclui que faltava a palavra mágica. Na busca da palavra mágica que fizesse o povo parar é que Rubem Alves vai mudar de companhia: “Talvez se mudássemos de companhia... Menos analistas e professores, mais bruxos e palhaços. Com estes sei que todo mundo pararia. Quem não pára para ver a banda passar, tocando coisas de amor? Ou o mágico de circo tirar pombas vivas de dentro da bexiga de festa?”¹⁴¹

¹⁴¹ DIAS, Agemir de Carvalho. A política como milagre. Rubem Alves no CEDI – Uma leitura a partir de Hanna Arendt. *Via Teológica*. Curitiba: FTBP, n. 11, jul. 2005, p. 66-67.

CONCLUSÃO

O grande choque para a esquerda mundial que foi a queda do Muro de Berlim abalou todos os movimentos ligados de alguma forma a essa corrente de pensamento. Havia um consenso de que o socialismo soviético não era o ideal, mas que se podia construir um “socialismo popular democrático”, e seria no Terceiro Mundo que essa nova sociedade tinha condições para se constituir.

Ao mesmo tempo, havia toda uma construção ideológica em favor da libertação dos pobres na América Latina, da qual participava a Teologia da Libertação. Havia também a construção ideológica conservadora. Michael Löwy afirmou que

É evidente que essas opiniões teológicas radicais já estavam longe de ser compartilhadas por todos os membros do Clai, para os evangélicos conservadores elas eram intoleráveis. Esses últimos, liderados em 1982 pelo pregador Luis Palau, decidiram romper quaisquer laços com o Clai e com todos os protestantes ecumênicos relacionados com o (“esquerdista”) Conselho Mundial das Igrejas, e criar um organização rival, a Conela (Confederação Evangélica Latino-Americana).¹

As forças conservadoras eram majoritárias no protestantismo latino-americano. Os segmentos ecumênicos e progressistas representavam um agrupamento minoritário no espectro dessas denominações. Mas, como lembrou José Miguez Bonino, era um dos rostos desse protestantismo². Magali Cunha analisou a importância desse agrupamento ecumênico:

Pode-se concluir que o ecumenismo conseguiu se configurar num fio em meio a tantos outros que formam o PHM (Protestantismo Histórico de Missão). Isto foi tornado possível mediante a ação de grupos como o CEI, que marcou sua experiência singular à medida que se exercitou o

¹ LOWY, Michael. *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 181-182.

² BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

contrapoder, a contra-informação, aglutinando simpatizantes da causa ecumênica, dispersos nas várias denominações, no próprio catolicismo e no mundo secular. O CEI também proporcionando a articulação destas pessoas e grupos por meio da formação e criação de organizações que garantiriam o futuro do movimento ecumênico no Brasil.³

No catolicismo, a desarticulação do grupo progressista foi se realizando paulatinamente durante o pontificado de João Paulo II, com a nomeação de um clero mais conservador, mais ligado às atividades eclesiais do que à militância política. Para o agrupamento progressista e ecumênico da Igreja Católica Apostólica Romana, “muitas pessoas estão mais deprimidas do que confiantes quando pensam no futuro da Igreja Católica”.⁴

A década de 1990 foi a da hegemonia do pensamento chamado *neoliberal*. No Brasil, com a derrota do candidato Luiz Inácio Lula da Silva diante de Fernando Collor de Mello, iniciou-se um processo liberalizante da economia e a privatização de estatais. Nos dois mandatos de Fernando Henrique Cardoso, o presidente seguinte, essas políticas foram mantidas. Por fim, Lula foi eleito em 2002, representando a vitória do ideário de esquerda, mas agora em um contexto completamente diferente, no qual as políticas neoliberais estavam produzindo alguns frutos, principalmente na macroeconomia, com o fim da inflação e melhoras no balanço externo brasileiro. Pragmaticamente, Lula manteve as conquistas macroeconômicas e adotou uma política assistencialista na luta contra a pobreza.

Os paradigmas estavam mudando. No editorial da revista *Tempo e Presença* de março de 1990, o editor fez um balanço dos anos 1980. Para ele, foram anos difíceis, com grandes mudanças no mundo, algumas ainda de complexa avaliação, como a crise nos países socialistas:

³ CUNHA, Magali do Nascimento. *Crise, esquecimento e memória. O Centro de Documentação e Informação e a construção da identidade do Protestantismo brasileiro*. Dissertação de mestrado, Universidade do Rio de Janeiro, 1997, 194. (Parêntese explicativo é nosso)

⁴ SOUZA, Luiz A. G.. *Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja*, p. 278.

Na perspectiva do Terceiro Mundo, foram anos difíceis, perdidos, dirão alguns. As guerras se deslocaram das nações ricas para a periferia do mundo. Problemas do subdesenvolvimento não foram resolvidos. Ao contrário, agravaram-se. Paradoxalmente incorporaram-se aos países pobres as seqüelas do mundo chamado desenvolvido. Os países da América Latina estão mais pobres do que no final dos anos 1970 e a distância entre as nações ricas e pobres ficou mais escandalosa.⁵

Nesse mesmo balanço, o editor reconheceu os avanços ocorridos nos anos 1980, como o fim da ditadura militar, as eleições diretas para presidente, a consolidação do movimento sindical, o aprofundamento da consciência ecológica, e o “ecumenismo alcançou os setores populares das igrejas, ganhando novos nuances.”⁶

O “ecumenismo popular” foi uma das ênfases do movimento no começo da década de 1990. Julio de Santa Ana avaliou que essa forma de ecumenismo, reunindo as ONGs ecumênicas, era o espaço em que se percebia os maiores progressos.⁷ Porém, o organismo de base dependia essencialmente das estruturas eclesiásticas e do ecumenismo institucional para o seu financiamento e sua sobrevivência. Nessa década, começou a ocorrer a crise dos financiamentos. Instituições ecumênicas tiveram uma diminuição significativa de recursos por causa da crise que se abateu sobre grande parte das instituições financiadoras do movimento.

As Igrejas comprometidas com o ecumenismo nos Estados Unidos da América e na Europa perderam uma grande quantidade de membros, ou então tiveram uma mudança para um posicionamento mais conservador, priorizando outras ações eclesiais. Houve reflexo no financiamento de diversas instituições na América Latina e no Brasil.

⁵ EDITORIAL. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 249, jan.fev. 1990, p. 2.

⁶ *Idem, Ibidem*, p. 2.

⁷ SANTA ANA, Julio de. A hora e a vez do popular. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 249, jan.-fev. 1990, p. 35-37.

Um exemplo é o caso da Assintec, em Curitiba, cujos projetos eram financiados por diversas instituições ecumênicas internacionais, e atualmente não recebe nenhuma ajuda financeira dessas organizações, mantendo as suas atividades a partir de convênios com o município de Curitiba e as contribuições dos associados. No entanto, uma das mais importantes perspectivas para o movimento ecumênico foi a que se deu em torno da discussão do ensino religioso nas escolas públicas. O direito garantido constitucionalmente do ensino religioso nas escolas públicas, alvo de grande controvérsia, começa a ser discutido atualmente dentro da perspectiva de uma cultura da diversidade. Sérgio Junqueira apontou como esta discussão ajudou na formação de diversas organizações ecumênicas e inter-religiosas.

Com o crescimento dos diferentes grupos religiosos, organizações foram criadas para favorecer o diálogo entre as mesmas, desde pequenos grupos de estudo ou para outras ações no campo da solidariedade. Neste movimento o Ensino Religioso fará a sua busca de identidade, a fim de melhor responder aos novos tempos.⁸

Por sua vez, o ecumenismo institucional realizado no Conic foi cada vez mais conseguindo se manter, participando da Campanha da Fraternidade Ecumênica e promovendo a Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos.

Em 1994, já não havia dúvida para os participantes das ONGs ecumênicas – os paradigmas haviam mudado:

Nesses tempos difíceis de desmantelamento de referências, de esquemas consagrados, de modelos universais e multidimensionais, algumas propostas chegam ao atrevimento de declarar o “fim da história” e concluir que um só sistema ideológico, político e econômico – o capitalismo – foi proclamado como a grande resposta para a sociedade mundial.⁹

⁸ JUNQUEIRA, Sérgio R.A. *O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

⁹ EDITORIAL. Máscaras da realidade. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 276, jul.-ago. 1994.

Nessa crise paradigmática, alternativas começaram a ser buscadas. O Cedi participou da articulação do Fórum Global, evento de ONGs paralelo à Rio-92 (Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro, em 1992). As articulações para a realização do Fórum Global conduziram à formação da Associação Brasileira de Organizações Não-governamentais (Abong), um ano antes da Rio-92, e posteriormente a própria organização do Fórum Social Mundial (FSM), em 2001. O tema do meio ambiente tornou-se um dos mais significativos dentro do movimento ecumênico. E as organizações ecumênicas se tornaram importantes financiadoras do Fórum Social Mundial.

Na comemoração dos 20 anos do Cedi, o bispo metodista Paulo Ayres Mattos definiu o que seria uma trajetória do movimento ecumênico no Brasil: ele deveria ter a ousadia de superar-se. Foi assim que o Cedi resolveu, em 1994 dissolver-se e multiplicar-se. Terminou o Cedi como instituição e os seus principais programas transformaram-se em quatro novas ONGs:

No início da década de 1990, o desenho institucional do Cedi não conseguia mais responder a muitas das exigências e demandas que surgiam de diferentes segmentos da sociedade e das igrejas. O esgotamento do modelo que fez dele um referencial indispensável no mundo das entidades ecumênicas e não-governamentais levou-o a perder pouco a pouco a ousadia. [...] O processo de multiplicação ora em curso legitima as propostas das quatro novas entidades já formadas.¹⁰

Com a formação das novas ONGs, cada uma cuidando do seu próprio tema, o Cedi completou o seu processo de secularização, a ecumenicidade não era mais religiosa – tornava-se a própria ação vivida pelos homens:

Elas são a continuidade na descontinuidade, pois não simplesmente reproduzem o que os programas vinham realizando, mas todas estão sendo capazes de ultrapassá-los e de incorporar em sua formação novas experiências, novas propostas e perspectivas de trabalho e novos

¹⁰ MATTOS, Paulo Ayres. A ousadia de superar-se multiplicando-se. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 276, jul.-ago. 1994, encarte comemorativo.

participantes, ampliando a abrangência de temas e desafios a serem respondidos.¹¹

Koinonia, a nova ONG, responsável pela continuidade dos programas ecumênicos, ampliou o seu conceito de *ecumenicidade* e começou a trabalhar também com o diálogo inter-religioso. O diálogo entre as religiões tornou-se um dos mais importantes temas desenvolvidos pelo movimento ecumênico nos últimos anos. Teólogos como Hans Küng entendem que a construção de uma ética mundial, necessária em um mundo globalizado, precisa desse diálogo. Essa tese é defendida cada vez mais pelos setores ecumênicos:

A ambição é ainda mais ampla do que o ecumenismo do mundo cristão. Na mundialização contemporânea e nos tempos de pluralismos, abre-se o grande espaço do diálogo inter-religioso ou, como dizem alguns, de um macroecumenismo. O papa João Paulo II deu passos significativos e proféticos nos encontros de Assis, ainda que as estruturas curiais tenham feito intervenções restritivas em direção contrária.¹²

A preocupação com os excluídos – o novo nome da miséria imerecida – e com a violência levarão o movimento ecumênico a novas reflexões sobre as questões da ordem mundial, procurando participar das forças contrárias ao movimento neoliberal. Contudo, o ideário de uma nova esquerda ainda não encontrou a sua forma de expressão. Multiplicaram-se as ações locais procurando pequenas soluções para os problemas humanos. Nesse sentido, o espírito ecumênico se inseriu nesse grande movimento que defende pensar de forma global, mas agir no espaço local. Hoje, o movimento ecumênico vivencia novas experiências, mas continua sonhando que outro mundo é possível. Para isso, o pequeno barco do ecumenismo continua navegando, pois, como dizia o poeta português Fernando Pessoa, navegar é preciso, viver não é preciso.

¹¹ MATTOS, Paulo Ayres. A ousadia de superar-se multiplicando-se. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 276, jul.-ago. 1994, encarte comemorativo.

¹² SOUZA, Luiz A. G. *Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja*, p. 275.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

Jornais

Cristianismo. Sucessor de *O Mundo Cristão e Cooperador Cristão*. Órgão de Renovação Espiritual e Orientação Ecumênica. 1953 (n. 53), 1961 (n. 148-150). Coleção do Arquivo da Igreja Presbiteriana de Curitiba.

Cristianismo. Sucessor de *O Mundo Cristão e Cooperador Cristão*. Órgão de Renovação Espiritual e Orientação Ecumênica. N. 151, jan.-mar.1962; n. 153-154, set.-dez. 1962; n. 154, jan.-mar. 1963; n. 155-156, abr.-jun. 1963; n. 162 abr.-jun. 1964; n. 163 jul.-set. 1964; n. 164, jan.-mar. 1965; n. 165 abr.-jun. 1965; n. 167, out.-dez. 1965; n. 212, jul.-ago. 1977; n. 213, set.-dez. 1977. Números esparsos encontrados no Arquivo da Igreja Presbiteriana de Curitiba.

Unidade. Publicação do Centro Ecumênico de Curitiba. 1965 (1) – 1967 (15). Coleção do Arquivo da Igreja Presbiteriana de Curitiba.

Revistas

Boletim do CEI. Publicação do Centro Ecumênico de Informação. Rio de Janeiro. N. 87, fev. 1974; n. 90, maio 1974; n. 93, ago. 1974; n. 97, dez. 1974; n. 99, fev. 1975; n. 104, jul. 1975; n. 107, out. 1975; n. 111, fev. 1976; n. 115, jun. 1976; n. 119, out. 1976; n. 124, mar. 1977; n. 133, dez. 1977; n. 140-41, jul.-ago. 1978; n. 144, nov. 1978. Arquivo pessoal do professor Fernando Enéas.

Bíblia Hoje. Publicação do Centro Ecumênico de informação. Rio de Janeiro. N. 25, mar. 1974; n. 35, set. 1975; n. 41, jan. 1977; n. 49, nov. 1978. Arquivo pessoal do professor Fernando Enéas.

***Documento CEI*. Publicação do Centro Ecumênico de Informação. Rio de Janeiro.**

Doc. 56 – Documento especial em parceria com a Cese. Igrejas reavaliam a ação assistencial ecumênica que desenvolvem no Nordeste. Ago. 1974.

Doc. 61 – Encontro sobre a igreja que nasce do povo. Fev. 1976.

Doc. 77 – Que mundo é este? É o mundo da mudança. Entrevista com o bispo Lamont, expulso da Rodésia por sua luta em favor dos oprimidos. Jun. 1977.

Doc. 80 – Os poderes deste mundo e o contrapoder de Jesus Cristo. Departamento de Estudos da Comissão sobre a Participação das Igrejas no desenvolvimento (CPID) do Conselho Mundial de Igrejas. Out. 1977.

Doc. 86 – III encontro intereclesial das comunidades de base. “Igreja, povo que se liberta”. Ago. 1978.

CEI Suplemento. Publicação do Centro Ecumênico de Informação. Rio de Janeiro. N. 7, Esperança, mar. 1974; n. 12, Religiosidade popular I, set. 1975; n. 13, Religiosidade popular II, dez. 1975; n. 14, Jesus Cristo liberta e une, maio 1976; n. 19, Estudos bíblicos, dez. 1977.

Aconteceu no Mundo Evangélico. Publicação do Centro Ecumênico de Informação. Rio de Janeiro. Doc. 4, Teologia da Libertação: um debate ecumênico, abr. 1985.

Tempo e Presença. Publicação do Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Rio de Janeiro. N. 152-284, jul. 1979-dez. 1995. Estes números que serviram de fonte para esta tese pertencem a diversos arquivos e ajudaram a complementar a nossa coleção pessoal: arquivos dos professores Fernando Enéas e Marcos Alves da Silva, arquivo do doutor Joel Pugsley e Biblioteca do Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico Social (Ipardes).

Cadernos do CEDI. Publicação do Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Rio de Janeiro. N. 12, Jesus Cristo, a vida do mundo – VI Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas; n. 16, Periferia, desafio à unidade.

DOSSIÊ CONSTITUINTE. Rio de Janeiro: Cedi, 1986.

DOSSIÊ CONSTITUINTE II: As grandes questões nacionais e as propostas populares. São Paulo: Cedi, 1987.

Cadernos do Iser. Publicação do Instituto Superior de Estudos da Religião. Rio de Janeiro. N. 4, 1975; n. 7, 1977.

Testimonium. Órgão da Federação Mundial Cristã de Estudantes para a América Latina. São Paulo/Buenos Aires. Vols. I-X, mar. 1953-jul.-dez. 1961. Coleção do Arquivo da Igreja Presbiteriana de Curitiba.

Revista de Cultura Religiosa. Publicação bimestral editada e dirigida por Epaminondas Mello do Amaral e Miguel Rizzo Júnior. São Paulo. Vol III (1), jan.-fev.; vol III (3), maio-jun. 1925; vol III (4), jul.-ago. 1925; vol IV (1), jan.-mar. 1926; vol IV (2), abr.-jun. 1926. Coleção do Arquivo da Igreja Presbiteriana de Curitiba.

Revista de Cultura Espiritual Sacra Lux. Reflexo do pensamento evangélico brasileiro. Publicação da Empresa d' O Puritano (Rev. Galdino Moreira, ed.). Rio de Janeiro. Vol I, 1935; vol II, 1936; vol III, 1937; vol IV, 1939. Coleção do Arquivo da Igreja Presbiteriana de Curitiba.

Documentos do Conselho Mundial de Igrejas

The Ecumenical Review. Publicação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Genebra. Vol XXI, n. 1, jan. 1969; Vol XXI, n. 2, abr. 1969; Vol XXI, n. 3, jul. 1969; Vol XXI, n. 4, out. 1969; Vol XXII, n. 1, jan. 1970.

The New Delhi Report. The Third Assembly of the World Council of Churches 1961. Nova York: Association Press, 1962.

KINNAMON, Michael; COPE, Brian E. *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*. Genebra: WCC Publications, 1997.

The Uppsala Report 68. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches Uppsala July 4-20, 1968. Genebra: WCC, 1968

Consejo Ecuménico de las Iglesias. Upsala 1968. Informes, declaraciones, alocuciones. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1969.

V Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas Nairobi – Quênia. Jesus Cristo liberta e une. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1975.

Dilemas y oportunidades. La Acción Cristiana em los Rápidos Câmbios Sociales. Informe de la Conferencia Internacional de Estúdios Ecumênicos Tesalónica, Grécia, 25 de julio al 2 de agosto de 1959. Departamento de Iglesia y Sociedad. División de Estúdios. Concílio Mundial de Iglesias. Ginebra – Suiza. Buenos Aires/México: Editorial La Aurora/Casa Unida de Publicaciones, 1960.

CMI 87. Informativo ilustrado das atividades e programas do CMI desde janeiro de 1986. Tradução em português de *One World*, revista mensal do CMI. São Leopoldo: Centro de Elaboração de Material da IECLB, 1987.

The World Council of Churches. What it is and what it does. Nova York: Friends of the World Council of Churches, s/d.

CMI. Declaração do CMI sobre a fome no mundo. *Tempo e Presença*, n. 189, jan.-fev. 1984.

Conselho Mundial de Igrejas pronuncia-se contra o golpe militar da Bolívia, em carta às Igrejas. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 161, jul.-ago. 1980.

Debate Público Internacional sobre armas nucleares e desarmamento. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 174, mar.-abr. 1982.

Documentos da Igreja Católica Apostólica Romana

Diretrizes gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (1975-1978). CNBB. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/documento_geral/A%20-%20DIRETRIZES%20GERAIS.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2007.

Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (1979-1982). CNBB. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/documento_geral/A%20-%20DIRETRIZES%20GERAIS.pdf>. Acesso em 21 fev. 2007.

Documentos de Pio XI: 1922-1939. São Paulo: Paulus, 2004

Documentos do Celam: Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

GREGÓRIO XVI. Encíclica: *Mirari vos*. Disponível em: <<http://www.veritatis.com.br/conteudo.asp?pubid=1302>>. Acesso em: 15 jan. 2006.

JOÃO PAULO II. Encíclica: *Centesimus annus*. Disponível em: <http://www.vatican.va/edocs/POR0067/___P4.HTM>. Acesso em: 05 jan. 2007.

JOÃO PAULO II. *Homilia da Missa do dia 4 de março de 1983 na Catedral de Manágua.* Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1983/documents/hf_jp-ii_hom_19830304_managua_sp.html>. Acesso em: 05 jan. 2007.

JOÃO XXIII. *Constituição apostólica: Humanae salutis – Convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II.* Disponível em:

<http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis_po.html>. Acesso em: 16 jan. 2006.

JOÃO XXIII. Encíclica: *Mater et magistra*. Art. 69. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_po.html>. Acesso em: 16 jan. 2006.

JOÃO XXIII. Encíclica: *Pacem in terris*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_po.html>. Acesso em: 16 jan. 2006.

JOÃO XXIII. *Radiomensagem de 11 de setembro de 1962*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19620911_ecumenical-council_it.html>. Acesso em: 20 fev. 2007.

LEÃO XIII. Encíclica: *Aeterni patris*. Disponível em: (http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html). Acesso: 15 jan. 2006.

LEÃO XIII. Encíclica: *Rerum novarum*. <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html>. Acesso em: 15 jan. 2006.

PAULO VI. *Mensagem para a humanidade*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_pvi_spe_19651004_united-nations_po.html>. Acesso em: 26 dez. 2006.

PIO XI. Encíclica: *Quadragesimo anno*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_po.html> Acesso em: 16 jan. 2006.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

Outros Documentos

ANAIS DO 2. CONGRESSO REGIONAL DE ACÇÃO CRISTÃ. Reunido de 3 a 7 de setembro de 1922 no Rio de Janeiro, comemorativo ao 1. Centenário da Independência Nacional e preparatório do Congresso de Montevideo. A Acção Christã na América Latina. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1923.

CATECISMO MAIOR DE WESTMINSTER. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

CLAI – SEMENTE DE COMUNHÃO. 11-18 de Novembro de 1982. Assembléia Constitutiva do CLAI, Lima, Peru. São Paulo: CLAI, 1983.

Comentários do Comitê Geral da Federação Mundial Cristã de Estudantes. *Testimonium*. São Paulo, vol I, n. 2, jun. 1953.

CON CRISTO UN MUNDO NUEVO. I Congreso Latinoamericano de Juventudes Evangélicas. Lima, Perú, febrero, 1941. *In*: Apéndice. PARA QUE EL MUNDO CREA. Mensaje, recomendaciones y crónica del III Congreso Latinoamericano de Juventudes Evangélicas y II Asamblea de la Ulaje. Buenos Aires, 9 al 20 de diciembre de 1951. Buenos Aires: Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas, 1952.

CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

Conselho Consultivo de Igrejas Evangélicas Argentinas. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 174, mar.-abr. 1982.

Consulta Latino-americana sobre Corporações Transnacionais. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 162, set. 1980.

CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO. Conferência do Nordeste. IV reunião de estudos. Setor de Responsabilidade Social da Igreja. Confederação Evangélica do Brasil. Rio de Janeiro: Editora Loqui, s/d.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Publicação especial feita pela Cese/Paulinas. 4. ed., 1.000.000 de exemplares, distribuição gratuita, 1978.

Desafio às Igrejas: A questão da Dívida Externa. Seminário: Igrejas e Dívida Externa. Conic e Cese, São Paulo 28 a 30 de março de 1988. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 230, maio 1988. Encarte.

DIGESTO PRESBITERIANO. Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, de 1888 a 1942. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950.

DIGESTO PRESBITERIANO. 1961-1970. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998.

Documento CLAI: Carta do México. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 191, abr.-maio 1984.

Documento da I Conferência de Líderes dos Movimentos Cristãos de Estudantes da América Latina, realizada no sítio das Figueiras, em São Paulo, em 1952. *Testimonium*. São Paulo, vol I, n. 2, jun. 1953.

Documento Final do IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 157, fev. 1980.

DOCUMENTO FINAL. VIII Asamblea General de Celadec. Caracas: Celadec, nov. 1986.

INDAIATUBA. Celebrando la Esperanza. Documentos de la Segunda Asamblea General del Consejo Latinoamericano de Iglesias: Indaiatuba, São Paulo, Brasil – 28 de octubre al 2 de noviembre de 1988. Quito: Clai, 1989.

LA JUVENTUD EVANGÉLICA Y LA IGLESIA. Material de estudio sobre el problema del trabajo con jóvenes en las congregaciones evangélicas. Montevideu: Ulaje, s/d.

Materiales de Renovación. Experiências em la comunicacion del evangelio em médios industriales. *Publicación Bi-anual de Unión Latino Americana de Juventudes Evangélicas*. Montevideu: Ulaje, 1957(?).

Nicarágua, El Salvador: um relatório das Igrejas Suecas. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 186, set. 1983. Encarte.

Nuestra Deuda Evangelica para com la Comunidad Catolico Romana. Declaracion de la III Conferencia Evangélica Latinoamericana, realizada en julio de 1969, en Buenos Aires, Argentina. *Fichas de Isal*, Montevideu, Isal, ano 4, v. 4, 38-39, 1972.

Para que el Mundo Crea. Mensaje, recomendaciones y crónica del III CONGRESO LATINOAMERICANO de Juventudes Evangélicas y II Asamblea de la Ulaje, Buenos Aires, 9 al 20 de diciembre de 1951. Buenos Aires: Union Latinoamericana de Juventudes Evangelicas, 1952.

Presente y futuro de las relaciones catolico protestantes en America Latina. Material ocasional para la juventud y sus líderes. *Publicación Bi-anual de Ulaje*, Montevideu, Ulaje, n. 4, 1965.

SOCIAL CREED of the Federal Council of Churches of Christ in the U.S.A.
Disponível em: <http://www.witherspoonsociety.org/2004/social_creed.htm>. Acesso em: 10 jan. 2006.

Depoimento

FERRER, Eber. Depoimento enviado por *e-mail* em 15 de agosto de 2004.

_____. Depoimento enviado por *e-mail* em 24 de agosto de 2004.

_____. Depoimento enviado por *e-mail* em 26 de agosto de 2004.

OBRAS DE REFERÊNCIA

ABRECHT, Paul. *Las iglesias y los rápidos cambios sociales*. Mexico/Buenos Aires: Casa Unida de Publicaciones/Editorial La Aurora, 1963.

ABUMANSSUR, Edin. *A tribo ecumênica: um estudo do ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1991.

ALBERIGO, Giuseppe (Coord.); BEOZZO, José Oscar (Coord. da ed. bras.). A formação da consciência conciliar: o primeiro período e a primeira intercessão - outubro de 1962 a setembro de 1963. *História do Concílio Vaticano II*. V. 2: Petrópolis: Vozes, 1999.

ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Ática, 1994.

ALVES, Francisco P. Nome do texto. In: WRIGHT, E. *A doutrina bíblica do homem na sociedade*. São Paulo: Aste, 1966.

ALVES, Rubem. "...como o terebinto e o carvalho..." *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul. 1984.

_____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.

_____. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

_____. Sei que a vida vale a pena. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 224, out. 1987.

AMARAL, Epaminondas Melo do. *Magno problema*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1934.

_____. Novos tempos. *Cristianismo*. São Paulo, ano VI, n. 62, ago. 1954.

ANDRADE, Paulo Fernando Caldeira de. Capitalismo e coletivismo marxista: convergências e divergências entre a Teologia da Libertação e a Doutrina Social da Igreja. In: IVERN, Francisco; BINGEMER, Maria Clara L. *Doutrina Social da igreja e Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1994.

ARAÚJO, João Dias. *Inquisição sem fogueira*. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1982.

ARROYO, Miguel G. Um balanço positivo para os setores populares. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 238, jan.-fev. 1989.

AZEVEDO, Aloísio. *O cortiço*. São Paulo: Ática, 1986.

AZEVEDO, Dermi. Os planos da sociedade civil para ter espaço na Constituinte. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 205, jan.-fev. 1986.

AZEVEDO, Fernando. *A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura no Brasil*. 4. ed. Brasília: Ed. UnB, 1963.

BASTIAN, Jean Pierre. *Breve historia del protestantismo en América Latina*. México: Casa Bautista de Publicaciones, 1986.

BAUMGARTL, Otto J.V.N. *Utopia social: o pensamento utópico de Ernst Bloch no espelho da realidade Latino-americana*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica, 1998.

BEA, Agostinho. *A união dos cristãos: problemas e princípios, obstáculos e meios, realizações e perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1964.

_____. *Que todos sejam um: diário de um cardeal*. São Paulo: Loyola, 1991.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985

_____. Entrevista: *Revista CEP*. Disponível em: <www.cepchile.cl/dms/archivo_1859_470/rev71_berger.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2006.

BÍBLIA SAGRADA: Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

BINGEMER, Maria Clara L. A opção pelos pobres: uma opção solidária ou conflitiva. In: IVERN, Francisco; BINGEMER, Maria Clara L. *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1994.

BITTENCOURT FILHO, José. *Por uma eclesiologia militante: Isal como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*. Dissertação (Mestrado) – Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1988.

BOESAK, Alan. Jesus Cristo a vida do mundo. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 185, ago. 1983.

BOFF, Clodovis. *Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. Socialismo real e teologia da libertação. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 224, out. 1987.

BONINO, José Miguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. Jesus Cristo: vocação comprometida com o reino. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 180, fev.-mar. 1983.

_____. Para uma igreja solidária com os pobres. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 164, dez. 1980.

_____. Unidad cristiana y reconciliacion social: coincidência y tension. In, *Fichas de Isal*, Montevideu, ano 4, v. 4, 38-39, 1972.

BOTAS, Paulo C. L. *A bênção de abril: memória e engajamento católico no Brasil 1963-64*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BRAGA, Erasmo. *Religião e cultura*. São Paulo: União Cultural Editora, 1944.

BRAGHETO, José Domingos. A solidariedade nas práticas de libertação da América Latina. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 221, ago. 1987.

BRANDÃO, Carlos. R. *O que é método Paulo Freire*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BRAWNING, W. E. Progresso desde o Panamá. *In: A acção cristã na América Latina*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1923.

BRUNO, Regina. UDR para além da violência. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 221, jul. 1987.

BUENO, Rubens Menzen. *Sucessão presidencial*. Disponível em: <<http://www.comiteprolula.vilabol.uol.com.br/velhoconhecido.html>>. Acesso em: 07 fev. 2007.

BURKE, Peter (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CALVIN, John. To Cranmer. Agreement to the proposal for the assembling a general synod for the more close union of the reformed churches. Geneva [April 1552]. *Selected works John Calvin vol. 5 Letters 1545-1553*. Albany: The Ages Digital Library, 1998.

CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CALVINO, Juan. *Institución de la Religión Cristiana*. Traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597. Nueva edición revisada en 1967. Rijswijk (Z.H.), Fundacion Editorial e Literatura Reformada, 1967.

CAMARGO, Sátilas do Amaral. Primeira reunião de consulta sobre a responsabilidade social da Igreja. *Cristianismo*. São Paulo, ano VII, n. 79-80, jan.-fev. 1956.

CARLOS, Newton. As ligações Roma-Washington. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 193, ago.-set. 1984.

CARNEIRO JÚNIOR. *Religião e política: a Liga Eleitoral Católica e a participação da igreja nas eleições 1932-1954*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2000.

CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CASIMIRO, Arival Dias. *Sermões de Eduardo Carlos Pereira*. São Paulo: Socep, 2002.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *Protestantismo, protestantismos e identidad em América Latina y em México*. Disponível em:
<<http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/>>. Acesso em: 17 jan. 2007.

CESAR, Waldo. *O contexto ecumênico no Brasil: 1964-1975*. Inédito.

CESAR, Waldo (org.). *Cristo e o Processo revolucionário Brasileiro*. Conferência do Nordeste. IV reunião de estudos. Setor de Responsabilidade Social da Igreja . Confederação Evangélica Brasileira. Rio de Janeiro: Editora Loqui, s/d, p. XII.

CHAFEE, Edmund B. *The Protestant Churches and the industrial Crisis*. Nova York: McMillan, 1933.

CONGAR, Y. ¿Hacen superfluo el ecumenismo los nuevos problemas del mundo secular? *Concilium*, Madri, Ediciones Cristiandad, n. 54, 1970.

CONGAR, Yves. *Jalons pour une théologie du laicat*. Paris: Les editions du CERF, 1953.

CORREA, Enrique. Democracia: sim ou não. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 330, maio 1988.

CÔRTEZ, Norma. *Católicos e autoritários: breves considerações sobre a sociologia de Alceu Amoroso Lima*. Disponível em:
<<http://www2.uerj.br/~intellectus/Frames.htm>>. Acesso em: 23 jan. 2007.

COX, Harvey. *Que a serpente não decida por nós*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

CUNHA, Magali do Nascimento. *Crise, esquecimento e memória: o Centro de Documentação e Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Rio de Janeiro – Uni-Rio, 1997.

DEL NERO, João. Ecumenismo e o problema social. *Cristianismo*, São Paulo, ano V, n. 54, dez. 1953.

DESROCHE, Henri. *O homem e suas religiões: ciências humanas e experiências religiosas*. São Paulo: Paulinas, 1985.

DIAS, Agemir de Carvalho. *O papel educador do ecumenismo*. Dissertação (Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2003.

_____. Os processos de exclusão social no Brasil e o papel da educação. *Ideação*. Cascavel, Edunioeste, vol. 7, 1986, p. 9-22.

_____. A política como milagre: Rubem Alves no Cedi – uma leitura a partir de Hanna Arendt. *Via Teológica*. Curitiba, FTBP, n. 11, jul. 2005, p. 66-67.

DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. *História da igreja latino-americana: 1930 a 1985*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

EDWARDS, Jonathan. *Resoluções*. Disponível em:
<www.monergismo.com.br/textos/vida_piedosa/70resolucoes_edwards.htm>.
Acesso em: 15 jan. 2006.

FEIJÓ, Diogo Antonio. *Demonstração da necessidade da abolição do celibato clerical pela Assembléia Geral do Brasil e da sua verdadeira e legítima competência nesta matéria*. São Paulo: Leroy King Bookwalter, Tipographia King, 1887

FERNANDES, D. Luiz Gonzaga. CEBs: expressão da Igreja-povo. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 209, jun. 1986.

FERNANDES, Florestan (org.). *Marx/Engels: história*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1984.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. Campinas: Papirus, 1988.

FICO, Carlos. *Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

FISCHMANN, Roseli. Educação, direitos humanos, tolerância e paz. *Paidéia – Cadernos de Psicologia e Educação*, São Paulo, v. 11, 2001, p. 67-77.

_____. Educação, democracia e a questão dos valores culturais. In: MUNANGA, Kabengele (org.) *Estratégias e políticas de Combate à discriminação racial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Estação Ciência, 1996.

_____. Estratégias de superação da discriminação ética e religiosa no Brasil. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro (org.). *Direitos humanos no século XXI*. São Paulo: MRE/Ipri, 1998.

FRANCA, Leonel. *A Igreja, a Reforma e a Civilização*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1948.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese (Doutorado) – Departamento de Ciências Sociais. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 1993.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 16. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GÓES, Paulo de. *Do individualismo ao compromisso social: a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã*. Dissertação (Mestrado) – Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1989.

GOMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. *Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a igreja*. São Paulo/Rio de Janeiro/Goiânia: Loyola/Ceris/Editora Rede da Paz, 2004.

GONZÁLES, Justo. *Uma história do pensamento cristão*. V. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GUILLOU, M.J.Le. ¿La misión, obstáculo o estímulo para el ecumenismo? *Concilium*. Madrid, Ediciones Cristiandad, n. 4, 1965.

GUTIERREZ, Exequiel R. Cem anos de doutrina social da Igreja: aproximação histórica e ensaio de síntese. IVERN, F.; BINGEMER, M.C.L. *Doutrina social da igreja e teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1994

_____. *De Leão XIII a João Paulo II: cem anos de doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1979.

HAYA DE LA TORRE, Victor Raúl. *El Antiimperialismo y el Apra*. Disponível em: <<http://antimperialismo.tripod.com/id13.html>>. Acesso em: 29 jan. 2007.

HOBSBAWM, Eric; RUDÉ, George. *Capitão Swing*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

HOBSBAWM, Eric. *A era das revoluções: 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HOOFT, Visser'T. *La renovación de la iglesia*. Buenos Aires/México: Editorial La Aurora/Casa Unida de Publicaciones, 1952.

_____. *The meaning of ecumenical*. Londres: SCM Press, 1954.

IVEM, F.; BINGEMER, M.C.L. (org.). *Doutrina social da igreja e teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1994.

JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

JUNQUEIRA, Sérgio R.A. *O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

KADT, Emanuel. *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003.

KORNIS, Mônica. *Juventude Universitária Católica*. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/dhbb/verbetes_htm/8852_1.asp>. Acesso em: 07 jan. 2007.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993.

LATOURETTE, K. S. *Desafio a los protestantes*. Buenos Aires/México: Editorial La Aurora/Casa Unida de Publicaciones, 1957.

_____. *Historia del Cristianismo*. Vol. II. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1959.

LEONARD, Emile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro*. Estudo de eclesiologia e história social. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Juerp/Aste, 1981.

LESSA, Vicente Themudo. *Anaes da 1. Igreja Presbyteriana de São Paulo*. São Paulo: Edição da Igreja Presbyteriana de São Paulo, 1938.

LIBÂNIO, J.B. Doutrina social da igreja e teologia da libertação. In: IVERN, F. ; BINGEMER, M.C.L. *Doutrina social da igreja e teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1994.

LIMA, Alceu Amoroso. *João XXIII*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.

_____. *Pela Ação Católica*. Rio de Janeiro: Ed. da Biblioteca Anchieta, 1935.

LIMA, Éber Ferreira Silveira. *In medio virtus: posturas ideológicas e políticas da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil ao tempo da ditadura de Vargas – 1930-1945*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Londrina, 2002.

LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. *História da ação Popular: Da JUC ao PC do B*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1984.

LINDBERG, C. *As reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUTERO, Martinho. Adendo: contra as hordas salteadoras e assassinas dos camponeses. In: _____. *Obras Seleccionadas*. Vol. 6. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1996.

MACKAY, John A. *El otro Cristo español*. México: Casa Bautista de Publicaciones, 1952.

_____. *A ordem de Deus e a desordem do homem*. São Paulo/Rio de Janeiro: Uceb/CEB, 1959.

MAGALHÃES, Marionilde Brepohl. *Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp/Fapesp, 1998.

MARCHI, Euclides. *A igreja e a questão social: o discurso e a práxis do catolicismo no Brasil: 1850-1915*. Tese (Doutorado em História) Departamento de História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 1989.

MARIA, Julio. *A Igreja e a República*. Brasília: UnB, 1981.

MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e democracia*. Rio de Janeiro. Agir, 1957.

MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Introdução de Eric Hobsbawm. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981

MATA, Sérgio da. JUC e MMC: polaridade político religiosa em Belo Horizonte. *Revista de História Regional*. Disponível em <http://www.uepg.br/rhr/v3n1/matta.htm#o_0>. Acesso em: 07 fev. 2007.

MATOS, Alderi. Amando a Deus e ao próximo: João Calvino e o diaconato em Genebra. *Fides Reformata*, v. II, n. 2, jul.-dez. 1997.

MATTOS, Domício P. *Posição social da Igreja*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Praia, 1965.

MATTOS, Paulo Ayres. O compromisso do movimento ecumênico. *Bíblia Hoje* Rio de Janeiro, CEI, n. 27, maio 1974.

_____. A ousadia de superar-se, multiplicando-se. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 276, jul.-ago. 1994. Encarte comemorativo.

MAURY, Philippe. Dando testemunho nas comunidades universitárias. *Testimoniun*. São Paulo, v. I, n. 1, mar. 1953.

MEJIA, Jorge Júlio. Colômbia incerta. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 208, maio de 1986.

MENDONÇA, Antônio G. Uma inversão radical. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 196, jan./fev. 1985.

_____. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. Fundamentalismo. In: IGREJAS EVANGÉLICAS: ética, discurso religioso, instituição. 1º Encontro de formação de quadros em profundidade. São Paulo: Cedi, 1985.

_____. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: Umesp, 1997.

_____; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola/Ciências da Religião, 2002.

MERCADANTE, Aloizio. Plano Cruzado: a ousadia conservadora. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 207, abr. 1986.

MESTERS, Carlos. *Sobre a leitura popular da Bíblia no Brasil*. Disponível em: <http://www.cebi.org.br/artigos_metodologia.php?menu=y>. Acesso em: 07 set. 2006

MONDIM, Batista. *As novas eclesiologias: uma imagem atual da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1984,

_____. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Teológica, 2003.

MORAES, Maria Balssioli. *A Ação Social Católica e a luta operária: a experiência dos jovens operários católicos em Santo André – 1954-1964*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, 2003

NETTO, Benjamim de Souza. A viagem do papa pela América Central. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 180, fev.mar. 1983.

NEVES, Mário. *Digesto Presbiteriano: Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, de 1888 a 1942*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950.

OLIVEIRA, Rodrigo Santos. *“Perante o tribunal da história”: o anticomunismo da ação Integralista Brasileira – 1932-1937*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

PAIVA, Vanilda. *História da educação popular no Brasil: educação popular e educação de adultos*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

PERANI, Cláudio. Libertação e espiritualidade. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 162, set. 1980.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *O problema religioso na América Latina*. São Paulo: s/ed., 1920.

PERINE, Marcelo. Pe. Vaz e o diálogo com a modernidade. Entrevista. *Revista do Instituto Humanitas de Ensino (IHU-Online)*. Disponível em:

<http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detalhe&id=45>. Acesso em 07 fev. 2007.

PRUNZEL, Jair. *Reação à palestra O Pensamento Educacional de Lutero e a Prática Pedagógica no Contexto de sua Época*. Disponível em: <www.seminarioconcordia.com.br/prunzel.htm>. Acesso em: 02 jan. 2006.

RAMALHO, Jether P. Cedi: avaliando a caminhada e reafirmando seus princípios. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 216, jan.-fev. 1987.

_____. Diálogo com a Igreja na União Soviética. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 224, out. 1987.

_____. A dívida externa da América Latina e Caribe: desafio para todos nós. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 201, set. 1985.

_____. Movimento popular como espaço ecumênico. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 235, out. 1988.

RAMOS, Jovelino Pereira. A Igreja na universidade Brasileira. *Testimoniun*, Buenos Aires, v. VIII, fasc. 1, jan.-mar. 1960.

RAMOS, Jovelino. "Você não conhece o Shaul". In: SHAULL, Richard. *De dentro do furacão: Richard Shaul e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Sagarana/Cedi/Clai/Prog. Ec. Pós-grad. Ciências Relig., 1985

RAPP, Robert S. *A Confederação Evangélica do Brasil e o Evangelho social*. São Paulo: Missão Bíblica Presbiteriana no Brasil, s/d.

REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989.

REIS, Álvaro. *As conferências do padre Júlio Maria: Refutação*. Rio de Janeiro: Typographia de G. Moraes & C., 1908.

REILY, Duncan A. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

_____. *Igreja Evangélica e República Brasileira: 1889-1930*. São Paulo: O Semeador, 1991.

RIBEIRO, Sandra Ferreira. *Ecumenismo: simples tolerância ou um estilo de vida?* Vargem Grande Paulista: Editora Cidade Nova, 2002.

RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.

RIDENTI, Marcelo S. Ação Popular: cristianismo e marxismo. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo (orgs.). *História do marxismo no Brasil: partidos e organizações dos anos 20 aos 60*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002, p. 213-82. Disponível em: <<http://209.85.165.104/search?q=cache:X-tfFbsrEHUJ:www.cedema.org/uploads/AP-Ridenti.doc+conceito+de+ideal+hist%C3%B3rico+em+mounier&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=4&gl=br>>. Acesso em: 07 fev. 2007.

RODRIGUES, Ana Maria Moog. *A Igreja na República*. Brasília: UnB, 1981

SANTA ANA, Julio de. *A igreja e o desafio dos pobres*. Petrópolis: Vozes/Tempo e Presença, 1980.

_____. A hora e a vez do popular. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 249, jan.-fev. 1990.

_____. *Ecumenismo e libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

SCHNEIDER, M. *Em busca de uma ética social ecumênica: a discussão no Conselho Mundial de Igrejas em diálogo com a perspectiva e práxis Latino-americanas*. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005.

SCHWANTES, Milton. Afluiu para ele grande multidão. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 228, mar. 1988.

_____. Com a Bíblia na esquina. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 278, nov.-dez. 1994

SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003.

SEGUNDO, Juan L. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

_____. *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SERBIN, Keneth P. *Diálogos na sombra*. São Paulo; Companhia das Letras, 2001

SHAUL, Richard; OGLESBY, Carl. *Reação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça: Memórias de um Teólogo, Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. *De dentro do furacão: Richard Shaul e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Sagarana/Cedi/Clai/Progr. Ec. Pós-grad. Ciências Relig., 1985.

_____. *O cristianismo e a revolução social*. São Paulo: Uceb, 1953.

_____. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966.

_____. *Alternativa ao desespero*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1962.

_____. Nossa tarefa imediata em face da crise iminente. *Testimoniun*. São Paulo, v. I, n. 1, mar. 1953.

_____. *A Reforma Protestante e a teologia da libertação*. São Paulo: Pendão Real, 1993.

_____; CESAR, Waldo. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SILVEIRA, Guaracy. A Constituição Brasileira e a questão religiosa. *Sacra Lux. Revista de cultura espiritual, reflexo do pensamento evangélico brasileiro*. V. II. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1936.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Hemus, 1981.

SOUSA, José Neivaldo. *A razão moderna e o cristianismo: a psicologia da fé e a dinâmica da conversão na perspectiva do padre Leonel Franca*. Tese (Doutorado) Faculdade de Teologia. Pontifícia Universidade Gregoriana. Roma, 1996.

SOUSA, Francisco A. A fidelidade ecclesiastica e a cooperação. *A Acção Christã na América Latina*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1923.

SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Mackenzie, 2005.

_____. *A face da responsabilidade social do protestantismo brasileiro em meados do século XX*. Disponível em: <www.cehila-brasil.com.br/Biblioteca/Arquivo_125.doc>. Acesso: 23 jan. 2007.

STÉDILE, João Pedro. A questão da terra e a “Nova República”. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 199, jul. 1985.

STEIL, Carlos Alberto. A Força revolucionária do religioso nas CEBs. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 220, jun. 1987.

TAMEZ, Elza. Justiça e justificação: a dívida externa na América Latina. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 236, nov. 1988.

TIEL, Gerhard. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

THENN DE BARROS, Ernesto. A.C.M. na Alemanha. *Revista de Cultura Religiosa*. São Paulo, Vol. IV – 1, jan.-mar. 1926.

_____. A Federação Mundial de Associações Christãs de Estudantes. *Revista de Cultura Religiosa*. São Paulo, Vol III – 1, jan.-fev. 1925.

THOMPSON, E.P. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TONINI, Veridiana Maria. *Uma relação de amor e ódio: o caso Wolfran Metzler – Integralismo, PRP e Igreja Católica (1932 – 1957)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Passo Fundo, 2003.

TREVOR-HOPER, H.R. *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa/Rio de Janeiro: Presença/Martins Fontes, 1981.

TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian churches*. Nova York/Evanston: Harper & Row, 1960.

VEYNE, P.M. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. 4. ed. Brasília: Ed. UnB, 1998.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 1980

VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. *O desafio da liberdade*. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

VISCHER, Lukas. The activities of the Joint Working Group Between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches 1965-1969. *The Ecumenical Review*. World Council Of Churches. Geneva, WCC, V. XXII, n. 1, jan. 1970.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1983.

WEFFORT, Francisco. Democracia e socialismo o caminho possível. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 234, set. 1988.

WOLF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *O ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1999.

WYNARCZYK, H. Evangélicos y política na Argentina. *IX Jornada Sobre Alternativas Religiosas Na América latina*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel – 1962-1976*. Petrópolis: Vozes, 1987.

SITES CONSULTADOS

<http://antimperialismo.tripod.com>

www.cebi.org.br

www.cedema.org

www.kehila-brasil.com.br/

www.cepchile.cl

www.cesep.org.br

www.cimi.org.br

www.clai.org.ec

www.cnbb.org.br

www.comiteprolula.vilabol.uol.com.br/velhoconhecido.html

www.conic.org.br

www.cpdoc.fgv.br

www.dhnet.org.br

www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/

www.igreja-metodista.pt

www.itf.org.br

www.midiasemmascara.com.br

www.monergismo.com.br

www.oikoumene.org

www.seminarioconcordia.com.br

www.uepg.br

www.vatican.va

www.veritatis.com.br

www.wcc-coe.org

www.witherspoonsociety.org/2004/social_creed.htm

www.wscfglobal.org